



## **UNIVERSIDAD DE CUENCA**

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Carrera de Filosofía, Sociología y Economía

El Sujeto Nómade de Rosi Braidotti como Resistencia al Sujeto Unitario

Trabajo de titulación previo a la  
obtención del título de Licenciado en  
Ciencias de la Educación en  
Filosofía Sociología y Economía

Autor:

Sergio Mateo Bustamante Salamea

CI: 0105602445

Correo electrónico: mateo.bustamante.salamea@gmail.com

Director:

Luis Alberto Herrera Montero PhD.

CI:1709208142

**Cuenca-Ecuador**

09-diciembre-2019



**Resumen:**

En medio de la globalización, el avance tecnológico, el cambio climático, el giro conservador de la política, entre otros, se hace necesaria una apuesta teórica y metodológica por el cambio, el movimiento y los procesos. La teoría del sujeto de Braidotti es una apuesta por la teoría y la metodología móvil y cambiante. Inscrita en la filosofía posestructuralista, la teoría nomádica de Braidotti ofrece una amplia gama de herramientas conceptuales para pensar el mundo contemporáneo. Este trabajo se compromete con el postulado base de la teoría de Braidotti: ya no existe un sujeto. Por consiguiente, se pregunta por las condiciones en las que la filosofía posestructuralista de Braidotti aborda la cuestión de los sujetos contemporáneos, la cuestión de la diferencia, la cuestión del devenir, de la política, de la ética y del mundo donde ya no hay sujetos.

**Palabras claves:** Teoría feminista. Diferencia sexual. Nomadismo. Deleuze. Devenir. Empoderamiento. Teoría del sujeto.



**Abstract:**

In the frame of globalization, technological advance, climate change, the conservative turn of politics, amongst others, is necessary a theoretical and methodological bet on change, movement, and processes. Braidotti's subject theory is a bet on movable and changing theory and methodology. Embedded on poststructuralist philosophy Braidotti's nomadic theory offers a grate spectrum of conceptual tools for thinking the contemporary world. This work is committed with the basic postulation of Braidotti's work: there is no subject left. Therefore, it asks for the conditions in which Braidotti's poststructuralist philosophy approaches to the question of contemporary subjects, the question on difference, on becoming, on politics, on ethics, and the world where there are no subjects left.

**Keywords:** Feminist theory. Sexual difference. Nomadism. Deleuze. Becoming. Empowerment. Subject theory.



**Índice:**

Resumen: .....	2
Abstract: .....	3
Dedicatoria: .....	7
Introducción: .....	8
Capítulo 1. ....	12
1.1    Senda nómada de la carne: .....	12
1.2    Crisis del sujeto: .....	13
1.3    Nomadismo: .....	14
1.4    Pantano y desierto: .....	15
1.5    Diferencia: .....	16
1.6    Localizaciones: .....	20
1.7    Devenir: .....	22
1.8    Devenir y diferencia sexual: .....	27
1.9    Escritura Nómada: .....	33
1.10   Escritura y vida: .....	37
1.11   Conclusión: .....	40
Capítulo 2 .....	42
2.1    La localización. Política y método: .....	42
2.2    Cartografía: .....	44
2.3    Cómo trazar el mapa: .....	47
Capítulo 3 .....	49
3.1    Afectos: .....	49
3.2    Esquizofrenia y ética: .....	52
3.3    Historia tatuada en el cuerpo: .....	56
3.4    Horizontes poshumanos: .....	58
3.5    Reflexiones finales: .....	61
Conclusiones: .....	64
Bibliografía: .....	68



**Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio  
Institucional**

---

SERGIO MATEO BUSTAMANTE SALAMEA en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "El Sujeto Nómada de Rosi Braidotti como Resistencia al Sujeto Unitario", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, diciembre de 2019.

---

SERGIO MATEO BUSTAMANTE SALAMEA

C.I: 0105602445



---

**Cláusula de Propiedad Intelectual**

---

SERGIO MATEO BUSTAMANTE SALAMEA, autor del trabajo de titulación "El Sujeto Nómada de Rosi Braidotti como Resistencia al Sujeto Unitario", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, Diciembre de 2019.

SERGIO MATEO BUSTAMANTE SALAMEA

C.I: 0105602445



Universidad de Cuenca

**Dedicatoria:**

A Miguel Domínguez y Luis Herrera.



¿Cómo hacer para escribir si no es sobre lo qué no se sabe, o lo que se sabe mal? Es acerca de esto, necesariamente, que imaginamos tener algo que decir.  
(Deleuze, 1968, p. 18)

“Escribir es devenir. No devenir una escritora (o una poetiza), sino devenir intransitivamente. No cuando la escritura se amolda a los temas y a las formas establecidas, sino cuando traza por sí misma líneas de fuga.”  
Trinh T. Min-ha. (Citada en Braidotti, 2002, p. 121)

“Pues estamos hechos de líneas. Y no nos referimos únicamente a líneas de escritura, las líneas de escritura se conjugan con otras líneas, líneas de vida, líneas de suerte o de mala suerte, líneas que crean la variación de la propia escritura, líneas que están *entre las líneas* escritas.”  
(Deleuze y Guattari, 1980, p. 199)

“Llamamos «vida» a una multiplicidad de fuerzas unidas por un mismo proceso de nutrición. A este proceso de nutrición, como medio de su posibilidad, corresponden los llamados sentimientos, imaginación, pensamiento, etc.”  
(Nietzsche, Voluntad de Poder, § 634.)





## Introducción:

Rosi Braidotti abre *Metamorfosis* (2002) anunciando que “vivimos en tiempos extraños y pasan cosas extrañas” (p. 13). La apuesta teórica de este trabajo no es otra que la de complejizar las fronteras de la identidad. Esto quiere decir que, en una vena posestructuralista, la identidad se mueve entre varios territorios, sean ya el de la tecnología, el de la sociedad, el del cuerpo, el del texto, el del lenguaje. Este trabajo persigue un análisis de la sociedad contemporánea, centrado en la teoría del sujeto, enganchado a varias guías: el devenir, la diferencia en términos afirmativos y el deseo. Este texto no es más que un tejido. La teoría de Braidotti brinda las hebras, el autor es un mero artesano. Las preguntas que se formulan subterráneamente, dentro de las líneas escritas es: ¿cómo escribir si uno/a ya no es un sujeto? ¿cómo transformar la experiencia vivida en teoría?, ¿cómo hacer fluir las voces de uno/a en un cuerpo del texto? En fin, ¿cómo devenir?

Siguiendo la ruta trazada por Braidotti, este trabajo apuesta a la transformación. Por la transformación teoría y metodológica. Partiendo de la hipótesis de que no hay, ni puede haber, novedad, la transformación apunta a la regeneración de un tejido desgastado. En palabras de Braidotti, el pensamiento puede ser crítico sólo si inventa imágenes de pensamiento. Estas son, por ejemplo, el rizoma de Deleuze o la política de la mascarada de Butler; el nomadismo de Braidotti o el *cyborg* de Haraway. El pensamiento es un tejido sedentario, es trabajo del intelectual crítico reformularlo. Pero, esta reformulación tiene un carácter especial: un carácter afirmativo. Es decir, el pensamiento necesita música, la música que cosquillea al fondo de una película de Cronenberg. El pensamiento necesita imágenes, las imágenes que pueblan las pesadillas de Bacon. El pensamiento necesita, por último, un tono, el tono de la risa, secreta y profunda, de un dios, o bufón divino, de los arcanos del mundo de *Los Inconsolables* de Ishiguro.

¿Cómo hacer vibrar la vida en el texto? Hay una hebra que se tensa de extremo a extremo en el corazón de este texto: la hebra de la vida. Más que hebra es una vena, una vena que lleva sangre, con sus glóbulos blancos, rojos y plaquetas, con plasma y agua y deshechos. Suceden, en verdad, cosas extrañas. El trabajo al que el lector o lectora está a punto de sumergirse mira de frente al presente. ¿Cómo, entonces, escribir esas cosas extrañas que estás sucediendo en el mundo? Esta pregunta puede llevar a dos respuestas, o estados de ánimo, en el pensador de la vida moderna. Por un lado, la afirmación. Por otro, la nostalgia. Caminando sobre la cuerda floja suspendida sobre el vacío posmoderno, no es difícil caer. La tarea consiste en mantener el equilibrio. La teoría nomádica brinda herramientas para sostener el cuerpo erguido, para poder mirar la historia, para poder apuntar al futuro. Cada uno/a necesita hacerse cargo de la historia que, en otras palabras, quiere decir adquirir una responsabilidad sobre el pasado sin descuidar la potencia de cambio que cada uno/a guarda en su interior.

No es coincidencia, ni mucho menos error, que el párrafo anterior trate de la vida y abra un montón de líneas. No es coincidencia tampoco que, a ratos, parezca un manual de medicina, otros un manual de psicología y hasta un libro de superación personal. Poner la vida debajo del texto significa lograr tocar ciertas partes del cuerpo del lector/a. Así como el miedo toca la boca del estómago, o como la alegría seca la garganta, o como la tristeza presiona el esternón. La vida es esto y aquello, es el texto y la fuerza y el cuerpo, la tecnología y el lenguaje. ¿Por qué no podría un texto sobre filosofía despegar el vuelo hacia zonas desconocidas por la filosofía? Hacia la sabana de Baobabs, por ejemplo, o hacia el mar de aguas lechosas que visitó Arthur Gordon Pym. En todo caso, un texto sobre la vida, y que ponga en su corazón la vida —no puede haber otra manera—, no puede dejar de presionar algún punto del cuerpo hablando del



cambio climático, de la estrepitosa ola de la conservadora que ha surgido de la niebla y ha subido al poder.

En otras palabras, un texto, como este, que trate la vida —y no puede haber otra manera—, se mueve en el terreno de la tecnología, de la sociedad, del cuerpo y de la diferencia teniendo en cuenta que es un territorio siempre en transformación. La cuestión principal es trazar conexiones entre estos puntos. A primera vista, la línea que interseca todas las anteriores es el cuerpo. Este es un punto donde se yuxtapone lo tecnológico, piénsese, por ejemplo, en *Google-lens*. Sobre esta línea se sobrepone lo social, el cuerpo es el primer punto de sociabilidad, la boca que mama de la teta de la madre. Otra línea que cruza es la de lo biológico, el cuerpo como un conjunto de *circuitos* de venas, nervios, tejidos y órganos. Sobre estas líneas se encuentra otra, la de lo discursivo, imagínese una biblioteca borgiana que contenga todos los discursos, ya dichos y aún no pronunciados, sobre el cuerpo, sobre la tecnología, sobre la sociedad. Todo esto sugiere que el punto de partida de la vida, entendida como la experiencia vivida, es el cuerpo. Pero hay un sinnúmero de cuerpos, como un cuerpo informático, un cuerpo textual, un cuerpo estatal, un cuerpo geométrico, un cuerpo animal, etc. Esto sugiere que uno/a se encuentra en una encrucijada al momento de hablar sobre la vida, al momento de poner en palabras la vida.

Dicho esto, no hay otro camino que tomar. Es necesario revisar la vida de Rosi Braidotti. Esta no es una reseña biográfica. Antes bien es tomar una experiencia vivida y traducirla al texto. Braidotti (1994) decía que su primer libro *Patterns of Dissonance* (1991) consistía en una traducción sin original. El libro había sido escrito en francés y, luego de rondar de editorial en editorial, fue publicado en Inglaterra. Braidotti se encargó personalmente de la traducción. Pero, al momento de traducir, fue incluyendo aclaraciones, notas y extensiones del original. Esto resultó en un libro nuevo. Así también, traducir la vida, consiste en crear una copia de la experiencia sin que sea devota a su original. Esto constituye un enriquecimiento antes que una falencia de la biografía. Se puede escribir que nació en Italia, que creció en Australia, donde estudió su licenciatura antes de trasladarse a realizar su doctorado en Francia. Sin embargo, hasta qué punto puede esto ser fiel a su obsesión con las carreteras y con los gitanos. Cómo pueden estos simples datos cronológicos, establecidos en cierto orden (Italia-Australia-Francia), fechados de una manera (1954-1967-1980), ser fieles a la experiencia sufrida en esos lugares.

Siguiendo este presupuesto de que es imposible ser fiel a la biografía. Se puede anotar que fue alumna de Deleuze, Foucault e Irigaray, a quienes tributa su obra. Luego de Francia se trasladó a Utrecht, Holanda, como profesora de Estudios de la Mujer. Aun así, esto no dice nada de aquello que sintió cuando pertenecía a las pocas feministas de la diferencia sexual en medio del auge transatlántico de la deconstrucción. Mucho menos habla sobre su convicción en la transformación, en el devenir como presupuestos básicos de la existencia. Decir, por ejemplo, que Utrecht, en 1988, fue su oportunidad de salir de Francia no añade nada más. En cambio, en términos nomádicos se podría decir que Braidotti ha sido: niña en la Italia postfascista; blanca migrante en Australia, una falsa blanca; italiana en Argentina; estudiante de los posestructuralistas, y posestructuralista en medio del apogeo de la deconstrucción; editora de una revista que no pasó del primer número; escritora feminista rechazada por las editoriales, hasta encontrar una que en su tiempo fue emergente, hoy famosa; directora del centro de estudios de la mujer en Utrecht y luego fundadora de la red de estudios de la mujer entre universidades europeas; filósofa de la diferencia sexual.

¿Qué le dice todo eso al lector? Y, aún más importante: ¿qué le hace *sentir*?



Por otro lado, Kristeva ha señalado, en su estudio sobre Hanna Arendt, que el pensamiento y la vida son uno. La vida en tanto biografía, como la vida “biológica y muda” (p. 26). Sin embargo, no se ha desatendido la vida del mundo. No sólo la vida de la autora a la que se refiere esta monografía, sino, también, la vida en tanto que fuerza afirmativa. Esta se encuentra hoy amenazada. Como se ha señalado, la vida resuena en el corazón de este texto. Por esto, se ha adoptado una posición de responsabilidad frente a los ataques que está sufriendo la vida. Aquí se despliega una fuerza que afirme la vida y, con ella, la diferencia. Es decir, frente al fundamentalismo y esencialismo se afirma la diferencia y la negociación. Frente al desarrollo del modo de vida “capitalístico”, modos de vida, pensamiento y sentir afirmativos.

Como se ve, es un momento importante para hacer resistencia. ¿Cómo hacer resistencia desde la academia? Proponiendo formas, metodológicas y conceptuales, que permitan abordar la complejidad del mundo. Renovando la visión del sujeto. Repensando el quehacer teórico, ligándolo a la vida. Como se verá, en este trabajo, antes que el entendimiento, trabaja la sensibilidad. Conceptos como “vida” y “fuerzas”, más aún “devenir”, no se comprenden, sino que tocan puntos del corazón. Es así que los afectos recorren profundidades insospechadas de este texto.

En el primer capítulo se desplegaron algunas líneas sobre la subjetividad, la diferencia, el devenir y la escritura. Recorriendo el nomadismo filosófico de Braidotti, estas líneas se articularon gracias a la herramienta que ofrece el sujeto nómada. Este, como ficción política y conceptual, estructura este trabajo permitiendo explorar diversas líneas teóricas siempre marcadas por la responsabilidad. Es necesaria una “conciencia compartida de que es preciso hacerse *responsable* de la historia de nuestra cultura sin esconder la cabeza en la arena” (Braidotti, 2004, p. 206). En el segundo capítulo se aborda la cuestión metodológica desde las cartografías y la localización. Estas permiten responder a la cuestión de responsabilidad que recorre toda la monografía. Por último, en el tercer capítulo se dibuja el mapa. Un mapa donde se visibiliza la potencia del sujeto nómada para trazar rutas políticas y conceptuales. Teniendo en cuenta la responsabilidad sobre el devenir y la diferencia, estas rutas marcan horizontes, no pasos. Son procesos afectivos, no marcan pasos para llegar a un fin. Antes bien, se asientan sobre el mundo, miran al futuro, proponen el cambio.

## Capítulo 1.

### 1.1 Senda nómada de la carne:

El Sujeto Nómade es un proceso complejo, multiestratificado, móvil, encarnado, sexualmente diferenciado, social e históricamente inscrito y posthumano. Es una “memoria encarnada”: una negociación entre las influencias externas y los afectos internos. El diagrama trazado a continuación tiene varios puntos de anclaje, igualmente móviles, como el cuerpo, el deseo y el devenir. El nomadismo filosófico de Braidotti —enganchado a las líneas de inmanencia radical (Deleuze) y diferencia sexual (Irigaray)— pone en primer lugar la materia, la diferencia, la localización y el devenir. Se aleja del humanismo clásico, des-esencializa y des-identifica la subjetividad dotándola de alegre movilidad, de potencia y deseo de transformación. Opuesto al sujeto del humanismo clásico, el sujeto nómade disfruta de sus diferencias y está íntimamente ligado al devenir. Mientras el primero está fijado por la esencia y se identifica a sí mismo negando a sus otros, el segundo afirma su diferencia con los otros y goza de sus diferencias internas. Es un “proceso intensivo, múltiple y discontinuo de llegar a ser” (Braidotti, 1994, p. 130).

Siguiendo la pauta marcada por Olkowski (1999), el nomadismo filosófico se opone a la representación. La representación clásica de la subjetividad carga de pasiones negativas a la diferencia y la sustrae a la mismidad. Los pobres, los migrantes, los trabajadores, la sexualidad, han sido subordinados a los ricos, al capital, a la ciudadanía y a los valores edípicos. La labor del nomadismo filosófico está fuertemente marcada por el ánimo de quitar el tinte peyorativo de la diferencia (Braidotti, 1994 y 2002). Se trata de quitar la diferencia del marco de oposición dialéctica, lo Mismo frente a lo diferente —lo uno que absorbe lo múltiple—, e inscribirla en un marco de multiplicidad y, al mismo tiempo, dotarla de pasiones afirmativas y creativas. La “fuerza creativa ha sido subordinada a la representación objetivizada” (Olkowski, 1999, p. 2). Las figuraciones, al contrario, liberan esa fuerza creativa permitiendo apartar la diferencia de “los viejos esquemas de pensamiento” que la constriñen y subordinan (Braidotti, 1994, p. 28).

Siempre fluyendo, las figuraciones son imágenes o personajes conceptuales que permiten analizar las distintas relaciones de poder, móviles y encarnadas, en las que cada uno se ubica (Braidotti, 1994 y 2002). Tomando el poder como la tensión entre lo positivo (creativo) y lo negativo (coercitivo), las figuraciones permiten huir de los esquemas falogocéntricos, estáticos, del pensamiento. Las figuraciones no tienen nada que ver con metáforas, son expresiones de las posiciones, encarnadas e inscritas, que cada uno ocupa en de la red de relaciones de poder (Braidotti, 2002). Esta red es un tejido de hebras de poder que activan, mueven o crean y, a la vez, constriñen, limitan o subyugan a los sujetos. Las figuraciones muestran la(s) posición(es) que cualquiera ocupa y permiten distinguir sus puntos ciegos.

Seguidora de Nietzsche y Deleuze, traza figuraciones muy ligadas a la danza. Opuesta a la noción de deseo como carencia y la pesadez de la dialéctica, camina sobre la cuerda floja en *Patrones de Disonancia* (1991), baila en *Sujetos Nómades* (1994) y salta en *bungee* en *Metamorfosis* (2002). Su obra enfatiza la “importancia de la teoría crítica”, entendida como la combinación de crítica y creatividad conceptual (Braidotti, 2013). Su ánimo de dotar creatividad a la crítica mueve su obra en dos direcciones muy conectadas la una con la otra. Por un lado, cree necesario trazar cartografías del presente y, por otro, crear figuraciones de la subjetividad en términos afirmativos y móviles.



La figuración más importante que Braidotti (1994) defiende es la del “Sujeto Nómade”. Esta permite analizar los ejes móviles de la subjetividad, tales como: la raza, el género, la clase, la etnia, la orientación sexual. Huye de “las formas dominantes de representación del yo” (p. 62). Es decir, no se reduce a “una forma lineal, teleológica, de subjetividad” (p. 78). En este sentido, el nomadismo funciona como una “conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta” (p. 31). Es un “intenso deseo de continuar irrumpiendo, transgrediendo” (p. 78).

La obra de Braidotti está fuertemente movida por la esperanza. La esperanza es “una manera de soñar futuros posibles, una virtud anticipadora que permea nuestras vidas y las activa” (p. 36). Se trata de renunciar al “orden teleológico y a las identidades fijas en un fluir de devenires múltiples” (p. 132). Es decir, entrar en procesos o flujos de transformación del yo y de la subjetividad. Por otro lado, el devenir consiste en la “afirmación del carácter positivo de la diferencia” (p. 231). Pone la afectividad en el centro mismo de la teoría sobre el sujeto y subraya su estructura encarnada (Braidotti, 2002, p. 90). Es el devenir, como un proceso de transformación, a través de cambios, retornos y repeticiones, aquello que se encuentra en el corazón del sujeto y lo desplaza en un montón de flujos afectivos desmantelando las posiciones fijas y las oposiciones dialécticas. El devenir desmantela la mismidad que atrapa la subjetividad y la diferencia dentro de la estructura fija del sistema falogocéntrico del pensamiento occidental.

### 1.2 Crisis del sujeto:

Braidotti (1991) redefine las bases de la subjetividad huyendo del sedentarismo de la esencia y la identidad. Siguiendo a Foucault, traza una genealogía de la muerte del sujeto. Intenta “escapar de la herencia del racionalismo clásico”, que se encuentra entre la “razón como ideal” y la “definición apropiada de la subjetividad humana”. Ante el declive de ambas ideas, en lugar de volcarse al nihilismo o a la nostalgia, Braidotti intenta cambiar la “noción de subjetividad” (pp. 1-2).

Foucault, según Braidotti (1991), devuelve a la imagen del sujeto cartesiano su historicidad. “Concibe la historia como una secuencia de eventos discursivos y sociopolíticos encadenados en series discontinuas” (p. 59). Los engranajes de poder que se mueven dentro del conocimiento racional cartesiano, geométrico y científicamente válido, descartan la locura y el inconsciente. El sujeto, sostenido por su autoreflexividad, de repente se muestra como no-coincidente consigo mismo. El psicoanálisis y el posestructuralismo ponen en tela de juicio la racionalidad del sujeto cartesiano poniendo sobre la mesa el inconsciente o el deseo. Es decir, no hay una equivalencia tal como la de “pensamiento y ser”. En la determinación del sujeto moderno, se establece una “exclusión originaria”. Se define un sujeto que piensa y otro que no. El sujeto racional se distingue del no-racional asignando a cada uno un lugar. Codificados “los sentidos, los sueños, las pasiones, el cuerpo” como ininteligibles, derivados de la “sinrazón/locura”, se afirma la primacía del sujeto pensante. La racionalidad busca su autolegitimación. Al discurso sobre la verdad, la razón científica, el sujeto cognoscente, en última instancia, lo legitima una “exclusión originaria” y una “agresión racionalista”.

Esta crisis del sujeto, se desplaza en un doble movimiento: la redefinición del sujeto cognoscente y la redefinición del pensamiento. Cuando el sujeto que la modernidad había puesto en el centro lo abandona, no significa que ese centro vacío se deba volver a llenar. Mas bien, representa la “imposibilidad histórica” y una “ruptura en la tradición filosófica” de representar y legitimar una “teoría global” del sujeto.



### 1.3 Nomadismo:

Luego de la decadencia del racionalismo, y de la representación del sujeto como una entidad fija, los sujetos adquieren una localidad y una “corpor(e)alidad”<sup>1</sup>. Es posible trazar un mapa de aquellas localizaciones que habita cada uno. Pero, “el mapa es invisible o, más bien, sólo puede ser interpretado por aquellos o aquellas que fueron entrenados en el arte de leer signos de tinta invisible” (Braidotti, 1994, p. 50). Los sujetos se mueven en un terreno pantanoso compuesto por las intensidades y velocidades de lo social, lo corporal, lo mediático, lo tecnológico, lo educativo, lo familiar, lo discursivo. El territorio de los o las nómades es el desierto, donde el pantano se desterritorializa, donde puede reterritorializarse. Los nómades cruzan “el desierto con un mapa que no está impreso sino salmodiado”, emprenden un “viaje independientemente del punto de destino” (Braidotti, 2004, p. 66). Son capaces de dibujar y leer mapas “invisibles o escritos en el viento, en la arena, en las piedras o en la floresta” (Braidotti, 1994, p. 50). El sujeto como entidad móvil es capaz de caminar en el desierto o nadar en el pantano y dibujar mapas de aquellos sitios donde ha estado.

El estilo del nomadismo es cartográfico y ficcional. El quehacer teórico, como una práctica afectiva, es capaz de analizar relaciones de poder y a la vez crear imágenes que, opuestas a la manera tradicional de hacer teoría, activen fuerzas en los lectores y lectoras para trazar nuevas representaciones de la subjetividad. Contrarias a los rígidos sistemas filosóficos, las figuraciones hacen surgir “encuentros y fuentes de interacción, de experiencia y conocimiento insospechadas que, de otro modo, difícilmente tendrían lugar” (Braidotti, 2004, p. 32). El tono y el estilo de las figuraciones (con)mueven, hacen pasar intensidades, no representan. Una figuración hace mapas jugando, relocalizando los sitios por donde uno ha pasado. “Permite rescatar lo que necesitamos del pasado a fin de trazar senderos de transformación de nuestras vidas aquí y ahora” (Braidotti, 1994, p. 33).

El nomadismo redefine la subjetividad y el pensamiento desde sus bases inconscientes y afectivas. Desde “ese flujo de impulsos y emociones, ese juego de la imaginación, esa deriva, los mecanismos del placer y la sensación” que “constituyen uno de los aspectos más agradables de la vida” (Braidotti, 2004, p. 66). El sujeto es la “yuxtaposición de la voluntad y el deseo” (Braidotti, 1991, p. 143). El nomadismo filosófico de Braidotti (1994) permite reconsiderar la identidad “auténtica”. La identidad del nómade está “hecha de transiciones, de desplazamientos sucesivos, cambios coordinados, sin una unidad esencial y contra ella” (p. 58).

La *identidad*, lo demostró Deleuze en *Empirismo y Subjetividad* (1953), es un simple habito. No existe tal cosa como una identidad auténtica, simplemente un viaje, incluso sin moverse. El nomadismo expresa esta necesidad de poner en movimiento la subjetividad alejándose cada vez más de las representaciones excluyentes, hegemónicas, unitarias y no-cambiantes de la subjetividad. “¡Tenemos que abandonar nuestro narcisismo trascendental y vivir sin él!” (Braidotti, 2004, p. 61). El nomadismo descansa sobre la base material del cuerpo considerado como el espacio donde se entrecruza lo afectivo, lo simbólico y lo social. Pone énfasis en lo corporizado y encarnado de la subjetividad, y no en su naturaleza abstracta. El cuerpo es materia viva,

---

<sup>1</sup> El neologismo es utilizado por Braidotti en *Sujetos Nómades* (1994) y expresa tanto la corporalidad como la realidad del sujeto y sus intensidades.

es una “superficie de intensidades o campo afectivo” (Dolpijn y van der Tuin, 2012, p. 34).

Hasta aquí se han introducido términos clave de la teoría de Braidotti y se han anotado rasgos generales de lo que sería el sujeto nómada. Siguiendo el nomadismo filosófico, no se trata aquí de presentar un resumen de las preocupaciones de Braidotti, sino de trazar líneas en su teoría y desde donde se lee. El nomadismo filosófico es una filosofía del presente. Como lo indica Massumi (2005), estamos en un presente siempre pasando. Por lo que es necesario “un análisis lucido de las condiciones materiales que sobredeterminan la posición hablante de cada uno” (Braidotti, 1994, p. 224). En medio del panorama político, que cada vez se muestra más hostil y preocupante, sería irresponsable concentrar la atención en las preocupaciones, igualmente hostiles, que animaban el trabajo teórico de Braidotti. El mundo no se ha detenido, la teoría crítica no puede detenerse tampoco. Hay que tomar en cuenta la “complejidad del mundo actual, la paradoja de la globalización y la simultánea fragmentación” que está ocurriendo (Braidotti, 2004, p. 62).

#### 1.4 Pantano y desierto:

Braidotti (1991) apunta que la “noción de *empoderamiento* es extremadamente significativa pues cubre la naturaleza dual de la subjetivación” (p. 48). Como se anotaba antes, el poder se tensa entre dos términos, uno negativo y otro positivo. El proceso de subjetivación, de llegar a ser un sujeto, está tensado entre un extremo normativo, se institucionalizan ciertas prácticas, y uno positivo, el de activar fuerzas. Ella, como Deleuze y Foucault, enfatizan el último, la potencia, definida como “procesos positivos de afirmación de la manera específica de ser de cada uno” (ibid.).

Guattari (2005) distingue entre individuo y subjetividad. El primero es “el resultado de una producción en masa”. La segunda, “está esencialmente fabricada y modelada en el registro de lo social” (p. 46). El individuo “consume subjetividad” (p. 47). Guattari está convencido de la multiplicidad de los “agenciamientos sociales” que conforman la subjetividad. Es “esencialmente social”. Aunque los individuos la asuman y vivan en sus “existencias particulares”, los modos de vivir la subjetividad se mueven entre dos extremos. Por un lado, hay una “relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe”. En otras palabras, el extremo normativo (potestas) del poder. Y por otro, “una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad. El término positivo de la subjetivación en tanto empoderamiento. A este último, Guattari lo llama “proceso que singularización” (p. 48).

Según Él, la subjetividad individual “resulta de un entrecruzamiento de determinaciones colectivas de varias especies”. Tanto sociales como económicas, tecnológicas y de medios de comunicación de masas. Rechaza la idea de la sociedad como el “simple aglomerado de subjetividades individuales” (p. 49). Lo que él llama “orden capitalístico”, incide tanto en “[...] los esquemas de conducta, de acción, de gestualidad, de pensamiento, de sentido, de sentimiento, de afecto, etc.” (que él llama “realidad del mundo mundo”). Y, así mismo, en “los montajes de la percepción, de la memorización y en la modelización de las instancias intrasubjetivas” (la “realidad psíquica”). Es decir, produce “los modos en los cuales las personas trabajan, son educadas, aman, fornican, hablan...”. Produce “la relación con la producción, con la naturaleza, con los hechos, con el movimiento, con el cuerpo, con la alimentación, con el presente, con el pasado y con el futuro” (pp. 57-8).

La subjetividad, en el capitalismo, se produce en serie, se normaliza, modeliza. Los individuos, desde la infancia, consumen y viven esta subjetividad. Su vida se modela a partir de los sistemas dominantes de comunicación y relación con los otros y el mundo. En esta “modelización” de la individualidad, participan desde los padres, la escuela, los medios de comunicación, etc. A la resistencia a esta subjetividad serializada, la llama “revolución molecular” (o “procesos de singularización”). Consisten en “producir modos de subjetivación originales y singulares” (pp. 60-1). Rechazar la subjetividad “capitalística” se siente en el “calor en las relaciones”, en cierta “manera de desear”, en una “afirmación positiva de la creatividad”, en una “voluntad de amar” y en una voluntad de “simplemente vivir o sobrevivir, por la multiplicidad de esas voluntades” (p. 62).

Antes se describían las relaciones de poder como un pantano de materia pegajosa, “el imaginario” que “fluye como pegamento simbólico entre lo social y lo individual” (Braidotti, 2004, p. 86). En el pantano el individuo realiza “transiciones y transacciones”. La subjetividad es el pantano, pertenece por entero a lo social. Se pega, nos une, nos relaciona; en él amamos, en él sentimos, en él disfrutamos. El desierto es la desterritorialización del pantano. El desierto es la resistencia. El poder en sentido positivo, de creación, apropiación, producción, es crucial en los procesos de singularización y resistencia a la subjetividad “capitalística”. El sujeto está envuelto en un pantano “como una entidad inmersa en una red de efectos sociales y discursivos interrelacionados” (ibid.). Hacer el desierto no significa destruir el pantano, sino erosionarlo. El poder de vivir la subjetividad singularmente constituye la desterritorialización del pantano de lo social.

El campo social funciona en estos términos. Produce la subjetividad y los modos de vivirla. Estos modos se legitiman poniendo en la diferencia un tinte peyorativo, del que el nomadismo la libera. La identidad es uno de los artefactos discursivos y sociales que el “orden capitalístico” produce. A través de la negación, de la subordinación de la diferencia, la identidad se legitima y, a su vez, legitima el orden social del capitalismo tardío.

### 1.5 Diferencia:

Este trabajo se aleja de cualquier línea que subsuma la diferencia a una identidad. Dentro de esta se mueven fuerzas que temen y rehúyen de la diferencia como multiplicidad. La hacen aparecer fragmentada y dispersa o como una masa indiferenciada/indiferente compuesta por partes disímiles y contradictorias. En términos de Deleuze (1968), ocurre una “uniformización de lo diverso” (p. 335). La cargan de un tinte peyorativo marcándola con inferioridad —que significa ser o valer *menos que* (Braidotti, 2002, p. 16)—, que recorre hondamente las dicotomías de identificación. Estas funcionan como una máquina abstracta absorbiendo la heterogeneidad de dos grupos negando uno. Como lo indica Massumi (1992), la identificación funciona por negación, a través de la fórmula “ $x = x = \text{no } y$ ” (p. 4). El primer término de la función ( $x$ ) se denomina como lo “Mismo” ( $x = x$ ), y el segundo como lo “otro” o “diferente” que resulta negado ( $\text{no } y$ ). Aquí se trata de desligar la diferencia de lo Mismo que se afirma negando la diferencia. Este movimiento es doble. Al mismo tiempo que desliga la diferencia de lo Mismo, deslegitima el lugar de lo Mismo como superior, como más fuerte, como ideal a alcanzar.

Olkowski (1999) muestra cómo procede la “lógica de la identidad”. Dadas tales diferencias entre dos grupos, uno tiende a dominar. Este grupo, con privilegio y poder, “se representa a sí mismo como seres humanos activos” y a los demás como “alteridad”. Los últimos no tienen el mismo nivel que los primeros, deberán buscar la manera de adecuarse a la “definición de individuo o ciudadano establecida por el grupo dominante”





(p. 12). La diferenciación en términos de “alteridad” niega la “heterogeneidad de las personas —sus experiencias, cultura, lenguaje— reduciéndola a meras cualidades accidentales de su existencia como seres humanos”. Las diferencias, si es que no son “asimiladas por una de las categorías aceptadas (o una de sus copias inferiores)” deberán ser negadas o suprimidas (ibid.).

Braidotti (2002) sostiene que “el concepto de diferencia ha sido envenenado” a través de un “un proceso histórico de sedimentación, o de una acumulación progresiva de toxinas” (p. 16). La noción de diferencia ha sido absorbida a una oposición binaria dentro de parámetros “nacionales, regionales, provinciales o, en ocasiones, municipales” (p. 17). Esto resulta en una definición jerarquizada, esencialista, xenófoba y excluyente de la diferencia.

La afirmación de la diferencia tiene que ver con inscribirla en “una lógica nómada o rizomática” (p. 28). Es decir, un modo de pensamiento que “desafía el pensamiento dualista u opositivo” (p. 29). Se trata de considerar la diferencia como una “noción central, aunque contestada y paradójica”. Contestada por los movimientos feministas, afros, queer, poscoloniales, etc. que ponen en juego la estructura de la subjetividad, sus relaciones sociales y de poder. Las diferencias que estructuran la subjetividad no son armónicas ni homogéneas sino internamente diferenciadas y deben ser analizadas como relaciones de poder. “Constituyen variables solapadas que trascienden cualquier comprensión monolítica del sujeto”. Si es que el yo es encarnado y empírico, quiere decir que tiene una localización específica. Tanto espacial, “geopolítica incluso”, así como temporal, “lineal e histórico como circular y genealógico” (p. 68). Por tanto, “el análisis mediante cartografías adecuadas sigue siendo una prioridad crucial” (p. 30).

Braidotti (2002) se inscribe en la línea de la diferencia sexual de Irigaray. Esta es la diferencia fundamental de todas las que constituyen al sujeto. La define como la bipolaridad sexualizada, entendida como una “relación disimétrica entre los sexos” (p. 99). Braidotti se refiere al sexo como la “asignación social y morfológica de la identidad y la forma de agencia erótica adecuada para los sujetos socializados y sexualizados”. Y es esta asignación la que responde a un “modelo dualista, polarizado, de las instituciones específicas de la Masculinidad/Feminidad” (p. 52). No sólo la identidad sexual de este esquema binario es la que se define de acuerdo a la morfología sexual, sino también su objeto sexual. El que también debe adecuarse a esta matriz. Es decir, la asignación social de la identidad sexual polariza, además, su sexualidad en un esquema heterosexual.

Si es que el cuerpo, como se anotaba antes, es el punto de convergencia de lo social, lo discursivo y lo biológico, antes de ser un constructo social, el sexo es la manera en que la diferencia sexual se inscribe en el cuerpo “de mil maneras distintas” (p. 67). La diferencia sexual se inscribe tanto en “la anatomía de cada sexo”, como en el “imaginario y sus representaciones” (Braidotti, 1991, p. 248). Lo que implica que los sujetos sexuados están enredados en una red de poder. El o la teórico/a de la diferencia sexual está obligado/a “a pensar la simultaneidad de efectos sociales, discursivos y simbólicos potencialmente contradictorios” (Braidotti, 2002, p. 45).

Braidotti (1991) afirma que el “pensamiento patriarcal ha asociado mujer con la naturaleza, el cuerpo, lo físico, como una materia a ser domada y domesticada” (p. 213). En cambio, el feminismo de la diferencia sexual reivindica la “especificidad femenina en términos de una subjetividad política y epistemológica” (Braidotti, 2002, p. 210). Antes que menos, o más, la diferencia “marca un límite móvil, el desplazamiento de lo que permite la emergencia de la singularidad de las mujeres” (Braidotti, 1991, p. 259). La diferencia se afirma como “un valor positivo”. El sujeto femenino es múltiple, plural, tiene

un inconsciente y una morfología sexual propia que “se resiste a cualquier asimilación” (p. 258). Lo que pone de manifiesto que el quehacer teórico feminista se ubica en otro lugar, lejos de la teoría falogocéntrica. El feminismo proporciona herramientas teóricas como las figuraciones, que se conectan, tanto con la redefinición del sujeto, como con la afirmación de la diferencia. El feminismo, dice Braidotti (2007), es un “proceso que trae a la luz aspectos de nuestra existencia, especialmente nuestra propia implicación en el poder, que no hemos notado antes” (p. 77).

La decadencia del humanismo clásico y del racionalismo que se anotaba antes bajo el nombre de crisis o muerte del sujeto, sustrae “la subjetividad del control de la racionalidad” (Braidotti, 2002, p. 36). Lo que pone de relieve el cuerpo como la base de la subjetividad. Este es un “haz de contradicciones”. Braidotti adopta el concepto de cuerpo para referirse a “la estructura multifuncional y compleja de la subjetividad” (p. 37). El “yo” es una ficción gramatical socialmente operativa. Brinda una supuesta unidad a todos los fragmentos de poder que conforman al sujeto. En palabras de Braidotti, la subjetividad es “el proceso de ensamblar las instancias reactivas (potestas) y activas del poder (potencia)” (p. 38). En su intención de revisar y redefinir la subjetividad contemporánea, Braidotti ve el cuerpo como un “yo situado”, como un “posicionamiento encarnado del yo”. El cuerpo es una “interfaz, un umbral, un campo de intersección de fuerzas materiales y simbólicas”. Innumerables códigos se inscriben en esa superficie que es el cuerpo: “la raza, el sexo, la clase, la edad, etc.” (p. 41).

La diferencia sexual está conectada a la crisis del humanismo clásico, sobre todo, en el análisis postestructuralista de “las maneras en que el poder, el conocimiento y la constitución de la subjetividad se combinan” (Braidotti, 1998, p. 298). La teoría de la diferencia sexual toma las diferencias entre los sexos como posiciones de sujeto. Discute la conexión entre la morfología sexual de los sujetos y los roles asignados socialmente a él o ella. El sexo femenino se posiciona como el “Otro de la visión dominante de la subjetividad” que se define en términos falogocéntricos. Según Braidotti (1998), el tinte peyorativo de la diferencia es inherente y necesario al falogocentrismo.

De esta manera, Braidotti se opone al determinismo y esencialismo biológicos resistiendo a las identidades fijas de cualquier tipo. Las mujeres, dice Braidotti, es una entidad dividida. “Está marcada por una serie de diferencias dentro de sí misma que la hacen una entidad fracturada, anudada, construida sobre niveles de experiencia que se intersecan”. De aquí se sigue que la identidad es un nombre que reúne diversas variables contradictorias. Es tanto fracturada como múltiple; se mantiene ligada a los otros, por tanto, es relacional; es retrospectiva, “funciona a través de sucesivos recuerdos y memorias”. Y no sólo esto, sino que está conformada de muchas identidades, o procesos inconscientes de internalización de imágenes “que escapan al control racional” (p. 303).

Para Braidotti (2002), como para el feminismo y las filosofías posestructuralistas, la sexualidad es un punto importante de reflexión. La sexualidad constituye uno de los factores más importantes en el proceso de subjetivación. El sujeto tiene una base material, corporal, diferenciada sexualmente. El sujeto ocupa corporalmente posiciones de poder. Es así que las mujeres “han sido física y simbólicamente desposeídas de un lugar desde donde hablar” (p. 39). Las mujeres, o el “sujeto feminista sexuado femenino” es un concepto que necesita ser “analizado de modo crítico y finalmente deconstruido”. Según Braidotti, la tarea del feminismo es buscar rutas de salida de las “definiciones falogocéntricas de la Mujer”. Lo que conlleva una “reapropiación colectiva de las imágenes y las representaciones de la Mujer” tanto en discurso, la cultura, el conocimiento, la ciencia, el lenguaje, para de esta manera ser “interiorizadas en el corazón, el pensamiento, el cuerpo, y la experiencia de las mujeres” (p. 42).

Como una teoría de empoderamiento femenino, la diferencia sexual funciona a través de un proceso estratégico de repetición: la “mimesis”. “Consiste en una revisión, reevaluación y reapropiación de la posición de sujeto femenina por mujeres que han tomado su distancia de la Mujer como un punto de soporte fallogocéntrico” (Braidotti, 1998, p. 304). La postmujer, como Braidotti la llama, es una figuración que “requiere la repetición mimética y la reabsorción de las representaciones establecidas de la mujer” (p. 304). Esta repetición mimética necesita de las genealogías que Braidotti llama contra-memorias. Estas constituyen un “legado simbólico de la experiencia femenina encarnada e inscrita”.

El sujeto encarnado, por otro lado, es otra manera de llamar a “la intersección de varios campos de experiencia y de fuerzas sociales”. Las contra-memorias permiten desestabilizar el imaginario fallogocéntrico y la posición en la que pone a las mujeres. Permite redefinir colectivamente las experiencias de las mujeres poniendo la identidad sexual de los sujetos sexuados femeninos como el principal sitio de resistencia. “Este sitio se define como un proceso de constitución de facetas múltiples, complejas, y potencialmente contradictorias de la posición de sujeto” (p. 305). Este enfoque requiere intersecciones transversales entre la teoría de la diferencia sexual, estudios de raza, teorías posgénero, teorías poscoloniales. Es decir, la teoría de la diferencia sexual abre los límites de la filosofía a otros discursos no filosóficos.

Este es el componente utópico de la diferencia sexual. No tiene lugar y no ha llegado todavía. Pero traza una nueva línea de pensamiento, apoyado en la imaginación, sobre las mujeres. Ha empezado un proceso de significaciones. “El feminismo se redefine como la pasión de la diferencia sexual, es decir, como un objeto de deseo de las mujeres que no se reconocen en el fallogocéntrico “Otro de lo mismo”, o sea, como Mujer” (p. 305). Al sujeto femenino que reconoce su posición, y las limitaciones de esta, Braidotti la llama postmujer o sujeto femenino feminista, que comprende a la mujer en su diversidad. Ella tiende al empoderamiento de otro tipo de representaciones de la mujer. El feminismo de la diferencia sexual libera “el deseo de libertad, justicia, auto realización y bienestar” de los sujetos excluidos del fallogocentrismo.

En otro lugar, Braidotti (1994), ha anotado que “el concepto mismo de diferencia es demasiado importante y demasiado rico para dejarlo librado a las interpretaciones fascistas y hegemónicas” (p. 167). El año pasado explotó en Latinoamérica un conjunto de colectivos, basados en redes sociales, afines a la derecha política conservadora, han difundido y canalizado acciones y discursos discriminatorios hacia las minorías género-sexuales, principalmente. Apoyados en una posición esencialista biológica, difunden discursos transfóbicos, además de homofóbicos y patriarcales. Desde un enfoque cristiano, intentan reforzar la familia tradicional, oponiéndose al matrimonio igualitario (y sus recientes pronunciamientos en el País); se oponen a la educación sexual, argumentando que “deprava” a la niñez y adolescencia; además, se oponen de manera paranoica a las manifestaciones pro-derechos de colectivos feministas y *queer*.

Aunque se volverá sobre este asunto, en este momento es preciso señalar la acción de estos grupos que pretenden reforzar la homofobia pretendiendo que cualquier muestra de afecto homosexual se limite al ámbito privado. Pretenden, además, deslegitimar la lucha feminista haciéndola aparecer como reactiva y opresora. El discurso, por sí mismo, no se sustenta. Han venido difundiendo sistemáticamente discursos de odio, supuestamente sustentados en valores y moral, en lo tradicional y lo normal (codificado en términos hegemónicos y anticuados), poniendo en peligro a los sujetos homosexuales masculinos y femeninos, identidades trans, mujeres, feministas y diversas etnias y razas. En el tono en el que se ha venido escribiendo este apartado, se señala aquí lo que ha escrito Braidotti (2002). “Lo que el feminismo libera, en última

instancia, en quienes beben de él, es un anhelo de libertad, de dignidad, de justicia, de luminosidad y de felicidad” (p. 83).

### 1.6 Localizaciones:

El nomadismo filosófico que se dibuja en estas páginas, intenta “producir un movimiento capaz de conmover al espíritu fuera de toda representación”. Intenta producir “signos directos” que lleguen directamente al alma (Deleuze, 1968, pp. 31-2). Afirma la diferencia, rompe el “lazo injusto que subordina la diferencia a lo negativo” (p. 398). La diferencia se pone “como verbo o proceso de devenir en el corazón de la materia” (Dolpijn y van der Tuin, 2012, p. 28). La materia, entendida desde el nuevo materialismo inaugurado por Deleuze, sigue la línea de la corporeidad. El cuerpo es “un punto donde se sobreponen lo físico, lo simbólico y lo sociológico”. Es la base, “a la vez material y vital”, de la subjetividad y de la “capacidad humana de estar anclado y fluir, y así, trascender las variables que nos estructuran”, como “clase, raza, sexo, género, edad, discapacidad” (ibid. p. 33). La materia está cargada de fluidos, de mucosidades y recorrida por intensidades. Es materia viva y está cargada de memoria. El cuerpo es “lo que puede hacer mientras va pasando” (Massumi, 2015, p. 4). Está definido por su capacidad. La capacidad de afectar y ser afectado.

Puesto el cuerpo como base de la subjetividad, el sujeto se entiende como “un proceso de interacción de fuerzas (afectos) y variables espacio-temporales (conexiones)”. En términos políticos, la subjetividad se entiende como “poder y deseo”. El sujeto negocia entre los polos (positivo y negativo) del poder. Está colocado “como término en un proceso coextensivo tanto del poder como de resistencia al mismo”. Está hecho de “desplazamientos y negociaciones constantes” entre diferentes niveles de poder, “elecciones voluntarias”, y de deseo, “impulsos inconscientes” (Braidotti, 2002, pp. 37-38). Es una “entidad biológica, un banco de datos genéticos y, a la vez, una entidad biosocial, es decir, un fragmento de memorias codificadas, personalizadas” (Braidotti, 2002, p. 37). La materia es el lugar originario, “primario y constitutivo, del sujeto” (p. 39).

Massumi (1992), anota que el “modus operandi” del nomadismo es la afirmación. El poder domestica la fuerza, “construye muros”. La fuerza “llega desde el exterior para romper restricciones y abrir nuevas perspectivas” (p. 6). Los conceptos del nomadismo son como bloques. Puede construir una corte para la razón o puede ser lanzado por la ventana. En lugar de oponer la diferencia a lo Mismo, pensando en la fórmula “ $x=x \neq y$ ”, el nomadismo piensa en la fórmula “ $y+z+a \dots$ ” (p. 6). Piensa en rizoma. El cuerpo se introduce en este rizoma como un punto localizado y encarnado por donde fluyen afectos. “El poder engancha al individuo a través de los afectos y jala las cuerdas que lo conducen, en una ilusión absurda, a su rol asignado” (Massumi, 2015, p. 86). Lo que Massumi resalta, es el papel de los afectos como la representación de “la vulnerabilidad del individuo a fuerzas societales más grandes”. Más adelante añade que los individuos deben encarnar, afectivamente, la estructura social y vivirla en su cotidianidad. Una teoría crítica de este tipo, que ponga en el centro los afectos, debe ser capaz de teorizar los nuevos “modos de operación de los procesos capitalistas” (p. 90), los efectos que produce y su complejidad. Por esto es que se recurre a cartografías.

Cada uno habita localizaciones de poder, necesariamente. Las localizaciones designan el “sitio de la propia identidad”. Trazar localizaciones se conecta con la memoria y las narrativas, que convierten “en representación simbólica lo que, por definición, escapa a la conciencia”. Las localizaciones son paradójicas. Por un lado, son familiares y cercanas que “ni siquiera se reparan en ellas”. Y, por otro, “consiste en trazar cartografías del poder basadas en una forma de autocrítica donde el sujeto elabora una

narrativa crítica y genealógica de sí". Son relacionales y "dependen del escrutinio externo". Muestran el territorio que uno ocupa y al mismo tiempo son desterritorializantes. Nos sacan de lo familiar. "Iluminan y transforman el conocimiento que cada una o uno tiene de sí y del mundo" (Braidotti, 2002, pp. 26-27). El poder mismo es paradójico. "Es local puesto que nunca es global, pero no es local o localizable puesto que es difuso" (Deleuze, 1986, p. 52). Puesto que el poder es paradójico, las cartografías permiten un análisis crítico de esas posiciones paradójicas. Cada posición es una singularidad y el poder se "se define por las singularidades, los puntos singulares por los que pasa" (p. 51).

"Debemos comenzar partiendo exactamente de donde estamos". La política de la localización, conectada a las figuraciones, establece un movimiento hacia el futuro, hacia el cambio, sin desentender el presente. Una localización se hace responsable de su situación mirando al futuro, este es su gesto de resistencia. Braidotti (2004) pregunta: "¿Cuánto tiempo y energía gastamos especulando, por ejemplo, sobre el terrible estatuto de las mujeres en otras tierras y culturas, como si el *statu quo* en el aquí y ahora de nuestra práctica diaria fuese tan increíblemente perfecto?". La toma de responsabilidad y el empoderamiento resultantes de la política de la localización necesitan de la creatividad conceptual del nomadismo. Se unen, por lo tanto, "estrategias políticas" y "figuraciones imaginarias acordes con nuestra historicidad" (p. 209). El sujeto nómada, como estrategia política y figuración, implica "creer en la potencia y relevancia de la imaginación, de la construcción de mitos, como un modo de salir de la crisis política e intelectual de estos tiempos posmodernos" (p. 215). Hay que dismantelar la visión clásica del sujeto apostando por una política de la localización que permita analizar los ejes de diferenciación de los sujetos. Estos son: "la clase, la raza, la etnia, el género, la edad", etc. que interactúan y se sobreponen unos a otros construyendo la subjetividad. "La noción de nómada se refiere a la presencia simultánea de muchos de esos ejes" (p. 214). Para un trabajo adecuado de la política de la localización lo mínimo que Braidotti pide es "lucidez y perspectivas insertas y encarnadas" (p. 209).

Se puede partir de la metáfora que Braidotti (2004) ofrece del hogar. Partiendo de Caplan, Grewal y Deleuze, invita a abandonarlo. Es el lugar sedentario del racismo y del sexismo que despierta pasiones negativas. Es un sitio desde donde uno o una debe partir para rehacerlo "política, constructiva y colectivamente" (pp. 219-220). Frente al sistema de pensamiento estático, euro y falogocéntrico, el nomadismo establece el ritmo de risa, festivo y riesgoso. El primero está muerto y el segundo baila sobre su cadáver. El hogar seguro y confortable, desde donde uno o una se apena por la guerra, por la situación de los sujetos poscoloniales, la homofobia y el terror es el hogar de la filosofía ligada a la metafísica. Si esta filosofía instituye códigos, hay que "perturbar todos los códigos" (Deleuze, 2005, p. 323). No se trata de una orfandad o una especie de sin techo filosófico. El movimiento de las figuraciones se dirige al dismantelamiento del hogar, del pensamiento. El nómada "sucesivamente construye y demuele los espacios donde vive antes de proseguir su camino" (Braidotti, 2004, p. 222). Es el movimiento de la contra-cultura, del contra-sentido, de las contra-memorias y contra-genealogías: de la contra-filosofía. Este movimiento activa fuerzas o intensidades que "nos lleven siempre un poco más lejos, más al exterior" (Deleuze, 2005, p. 327), hacia la libertad. El discurso filosófico codifica, administra y organiza. Los conceptos y significados están diseñados de manera sedentaria, capaces de ser organizados y legislados. Las figuraciones, en cambio, desorganizan y desobedecen, mueven al cambio.

"Nuestra vida", dicen Deleuze y Guattari (1980), está hecha de "grandes conjuntos molares (estados, instituciones, clases)" como de "las personas como elementos de un conjunto, los sentimientos como relaciones entre personas" los cuales están



segmentarizados. Está hecha no para “perturbar, ni dispersar, sino, al contrario, para garantizar y controlar la identidad de cada instancia, incluso la identidad personal”. Esta línea de segmentaridad, según ellos, es molar, es decir dura y está “en algún modo muerta” (p. 200). Hay otra línea, flexible, molecular o nómada, que interseca la anterior. Introducen, tanto la una como la otra dentro de la otra y de la una, “bien una corriente de flexibilidad, bien un punto de rigidez” (p. 201). Se organizan de forma distinta, se mueven a velocidades distintas. Una localización molar es una localización sedimentada y endurecida. En cambio, una localización molecular, minoritaria, es una localización que fluye entre las grietas de la dura muerta. Es móvil. Cualquiera la habita. Escapa a la lógica fija, está en constante devenir. Las localizaciones (se) desterritorializan, se mueven y fluyen. Son estas localizaciones que fluyen y erosionan lo molar endurecido las que desestabilizan la política molar.

El giro encarnado e inscrito del sujeto permite una “lectura del presente basada en la teoría e informada de la política” (p. 509). Esto es, permite un giro metodológico hacia las cartografías de las posiciones del poder que uno/a ocupa en su sentido restrictivo como en su sentido de empoderamiento. Provee, además, figuraciones acordes para esas posiciones. Como se ha demostrado, estas no escapan de hacerse responsables ética y políticamente. Apoyadas en las (contra)memorias y (contra)narrativas, traen al discurso filosófico “aquello que por definición escapa la auto-representación y sólo puede ser revelado por la intervención activa de otros” (p. 410). Esta es la alta interconectividad del nómada. Su posibilidad de establecer relaciones de no dominación con la tierra, los animales y las personas. Trazando las localizaciones negativas del poder es posible cambiarlas. Y, así mismo, trazando las localizaciones activas del poder se puede encontrar fuentes de empoderamiento y acción. Suponiendo la interacción del sujeto con los otros para establecer su posición en las redes del poder-saber, poder-decir, poder-desear, se desestabilizan las posiciones opresivas.

### 1.7 Devenir:

Si la base ontológica del nomadismo es el sujeto escindido entre la conciencia y el deseo, la ontología nómada es una ontología del proceso, del cambio, de la transformación. Esta ontología encuentra como fundamento dos cualidades del sujeto nómada. Por un lado, su interconectividad, es decir, su capacidad de establecer relaciones con los otros. Y, por otro, su base encarnada afectiva o intensiva. Esto es, los afectos y sentimientos atravesados por la afirmatividad: la posibilidad de transformar los afectos negativos en afirmativos. El vitalismo del nómada implica una capacidad de los afectos y del deseo, que mueve a los sujetos a su liberación. “Los sujetos nómadas encarnados se caracterizan por su movilidad, su mutabilidad y su naturaleza transitoria” (Braidotti, 2002, p. 93). Los/as nómadas contienen una potencia de vida y de deseo por el cambio. Se le hace posible pensar a la par que imaginar. En términos del nomadismo, “la afectividad y la intelectualidad se desarrollan juntas de un modo que hace difícil separar la razón de la imaginación” (p. 94). En la constitución del yo actúa el inconsciente como afirmación, producción, deseo y desplazamiento. Por tanto, el sujeto es un proceso sin fin de devenir otro/a estableciendo formas de vida apasionadas por el cambio y desestabilizando cualquier concepción monolítica del sujeto.

La lógica binaria de identificación “está organizada para afirmar dialécticamente el poder y la primacía de lo Mismo” (p. 93). En cambio, el devenir nómada pone énfasis en los planos intermedios de transición que se encuentran entre categorías como: “naturaleza/tecnología; masculino/femenino; blanco/negro; local/global; presente/pasado” (Braidotti, 2010b, p. 410). Estas son localizaciones de poder que podrían parecer binarias. Pero, es en medio de estos espacios que, de manera no lineal, cada uno/a vive constantes procesos de transformación. El sujeto es limitado, parcial:



es decir, localizado. Contrariamente a lo que se cree, estas localizaciones no son fijas, constantemente se negocia entre diferentes planos del poder. Esto requiere responsabilidad sobre las relaciones entre lo individual y social que contantemente está (re)haciendo la subjetividad. Las transacciones y transiciones que los sujetos realizan ponen de manifiesto su naturaleza transitoria, su deseo originario de transformación. Tensado entre poder y deseo, el sujeto está conformado de procesos discontinuos e infinitos de devenir, de llegar a ser otro/a. Las conexiones y relaciones entre los animales, la naturaleza y los sujetos son puntos de anclaje del devenir. Lo importante es el carácter liberador y de no dominación de estas relaciones.

Si es que a algo se puede llamar identidad, en todo caso, sería a ese cúmulo de devenires que constituyen la subjetividad. Subrayando el carácter intensivo del devenir, “el sujeto corporizado es un término en un proceso de fuerzas (afectos) que se intersecan, variables temporoespaciales que se caracterizan por su movilidad, su carácter modificable y su naturaleza transitoria” (Braidotti, 1994, p. 133). El cuerpo, se dijo antes, es un territorio de fuerzas: fuerzas que subyugan, fuerzas que liberan; fuerzas que oprimen, fuerzas que potencian. Un cuerpo funciona en tanto hace pasar intensidades, ¿de qué tipo? Según el nomadismo, las fuerzas que se mueven bajo los sistemas de oposición binaria, bajo el cuerpo como esencia, son fuerzas reactivas. En lugar de esto, el nomadismo hace pasar fuerzas activas, creativas capaces de potenciar la vida y de liberar la diferencia. El pensamiento, el cuerpo, la historia, han sido subyugados por fuerzas negativas; han permitido la exclusión y dominación de la diferencia. Por tanto, la labor nomádica busca su liberación, busca el despliegue positivo de la diferencia. “Lo Otro es una matriz consistente por sí mismo o misma, y genera una nueva clase de entidad sobre la que lo Mismo depende realmente para su propia autodefinición”. Fijando la atención en los “espacios intermedios, en los intervalos” es posible devenir hacia un tipo de sujeto más consciente de sí mismo/a, de las diferencias dentro y fuera de él o ella.

Junto a esta redefinición del sujeto está presente la redefinición del pensamiento hacia un tipo más rizomático que haga posible la comprensión de las diferencias. “Pensar no es, en gran medida una actividad consciente, en tanto expresa el deseo de saber, y este deseo es aquello que no puede ser adecuadamente expresado por el lenguaje, sencillamente, porque es aquello sobre lo que se sostiene” (Braidotti, 2002, p. 97). Existe algo de carácter libidinal sobre lo que el pensar se asienta. El deseo es el sitio originario de la subjetividad y de todas sus operaciones. Como pieza importante del nomadismo se encuentra el deseo por las “metamorfosis del yo, de la sociedad y de sus formas de representación cultural” (p. 99). Pensar en metamorfosis y en procesos se compone de dos elementos: la afectividad y la interconexión. El sujeto funciona, dice Braidotti, “como un punto de transmisión para muchas series de interconexiones y de encuentros intensivos con múltiples otros” (p. 98). Este proceso torna difusos los límites del sujeto y del pensamiento haciendo posible un vitalismo arraigado en la actividad teórica. Es decir, una actividad de pensar que entienda la continuidad afectiva del sujeto en sus otros/as, en sus relaciones, pudiendo, así, imaginar cambios reales en la vida. Se activan (o se pretende activar) fuerzas que muevan a la transformación de la subjetividad y de las relaciones hacia la desestabilización de cualquier sistema de dominación.

“Lo que es crucial para el devenir-nómada es deshacer los dualismos opositivos entre mayoría/minoría y suscitar una pasión y un deseo afirmativos por los flujos transformadores que desestabilizan todas las identidades” (p. 109). A través de las localizaciones se vio que se debe partir de algún lado. Hacia esto apuntan las cartografías del poder: a entender desde dónde se comienza uno a mover. “Al identificar los puntos de salida de los modos falocéntricos de pensamiento, hacia una nueva



imagen, intensiva, de la filosofía” se ve necesario “construir nuevas imágenes de pensamiento” (Braidotti, 1994, p. 133). Las cartografías tienen una doble tendencia. Por un lado, encontrar puntos de fuga a los sistemas de dominación —es decir, fuentes de empoderamiento— y, por otro, a crear figuraciones renovadoras del pensamiento. Esta tensión, sin duda, se sostiene en el carácter positivo del pensamiento que favorezca un tipo activo de subjetividad. En otras palabras, el pensamiento reinventa siempre nuevas formas de subjetividad y nuevas formas de vida. Apoyado en la redefinición del sujeto, el pensamiento puede encontrar maneras en las que una subjetividad múltiple pueda vivir sus diferencias y, sobre todo, transformarse. Ya no existe el Yo, o, mejor dicho, el yo queda deshecho en un sinnúmero de transformaciones y retazos. “Devenir-nómada significa que uno o una aprende a reinventarse y que desea su yo entendido como un proceso de transformación” (p. 109).

El devenir es un flujo que arrastra a los sujetos hacia la transformación de sus territorios, de sus intensidades. Las fuerzas tienen un impacto esencial en el devenir. Antes que entrar de lleno en una teoría sobre las fuerzas, lo que aquí se destaca es simplemente su accionar. La manera en la que un afecto positivo puede mover un espíritu. Aunque se ha hablado de espíritu y de afectos, en estos resuena un puro empirismo. En las relaciones con los animales, con el cine, con la literatura, atraviesan fuerzas que activan o desactivan algo. Las primeras son positivas, las segundas reactivas o negativas. Mientras las últimas impiden y detienen, las primeras movilizan y crean. Los sujetos están abiertos a la exterioridad, al poder, como el bosque está abierto a la noche. A través de esta apertura pasa un flujo que desprende los sedimentos, que arrastra lo viejo, dejando a su paso moléculas de vitalidad que, antes que hacer comprender, contienen algo. ¿Qué contienen? Nada más que afectividad pura: el aullido en la noche, el canto ceremonial, el crujir del fuego. Lo que queda y lo que se ha ido produce un cambio. El sujeto ha devenido otro/a. Lo que se llama “yo” es una ficción operativa socialmente, una ficción gramatical que acordona un enjambre de devenires.

El sujeto localizado, que mira al futuro, guarda dentro de sí una potencia, una fuerza, un ímpetu, capaz de expresar su libertad, su manera propia de vivir sus diferencias. Aquello que se ha llamado afectos negativos son, en terminología deleuziana, fuerzas reactivas que hacen imposible sostener su ímpetu, lo “entorpece y disminuye” (Braidotti, 2006b, p. 135). Al contrario, las fuerzas activas sostienen ese ímpetu. Lo segundo dura en el tiempo de manera afirmativa, lo primero es insostenible. Braidotti identifica las fuerzas positivas con un comportamiento ético nómada y el segundo con un comportamiento no-ético. El devenir es un proceso de cambio y transformación que tiene implicaciones éticas importantes en la teoría sobre la subjetividad nómada. Es un proceso que se sostiene en el tiempo, un flujo de afectos perdurables que logran llevar a la subjetividad hacia planos de vida posibles y localizables lejos de cualquier dominación. Si es que la lógica binaria de identificación y el humanismo antropocéntrico han llegado a un fin se debe justo a que activan fuerzas negativas, colocan a los sujetos en un marco de oposición y dominación ante y sobre otros/as.

El movimiento que lleva al sujeto a otro sitio, más allá, a través de las fuerzas, es el flujo que aquí se denomina devenir. Subrayando la responsabilidad que carga el sujeto sobre su devenir, hay que considerar que “los procesos de cambio son muy importantes y necesarios que hay que manejarlos con cuidado” (p. 133). Haciendo énfasis en la memoria encarnada del sujeto, los cambios afirmativos por los que atraviesa el devenir se entienden como una duración en el tiempo. Mientras la política de la localización hace mirar al futuro, la memoria carga a costas el pasado, y el presente, como un momento siempre ya pasado. Tensándose entre la responsabilidad sobre el pasado y la mirada al futuro, el sujeto traza su devenir. Como motor de cambio





se encuentra la ética de transformar los afectos negativos en positivos. Este cambio de intensidad, de velocidad y fuerza es el punto álgido del devenir. El sujeto es un proceso que sucede entre distintos puntos sociales y discursivos, como se anotaba antes. Aunque las negociaciones que suceden entre estos puntos marcan procesos de transformación, el devenir se constituye en tanto está atravesado de afirmatividad. Por tanto, el devenir es un proceso de transformación que sucede en los territorios intermedios de la raza, la etnia, la edad, el sexo, el género, etc., cargado de afectos positivos. En este proceso está presente la responsabilidad sobre la memoria y el cambio mismo, además de la posibilidad de mantener la transformación a futuro.

En todo caso, estas localizaciones de poder son construidas socialmente. El devenir es un proceso que, sucediendo en medio de las categorías de identificación, se relaciona con múltiples otros desestabilizando esas categorías. En tanto que la identidad es retrospectiva, nombra los sitios donde uno/a ha estado y está pasando. El devenir es una red que, cargada de afectos positivos, agencia espacios de poder potenciadores para el sujeto. Entendida la identidad como una coreografía ficticia que denomina los sitios de poder que uno habita, el flujo del devenir la desestabiliza. Se entiende, entonces, el devenir como “una filosofía pragmática que tiende a la necesidad de actuar, de experimentar con diferentes modos de constituir la subjetividad y diferentes maneras de habitar nuestra corporeidad” (p. 134). Por lo mismo, en el devenir es necesaria la relacionalidad con diversos/as otros/as dirigida por una ética afirmativa de no dominación. Aquí se ve la necesidad de tomar conciencia de “la condición de interacción de uno/a con otros/as, es decir, la capacidad de uno/a de afectar y ser afectado/a” (p. 136). Trazando las coordinadas espacio-temporales, ecológicas, animales, relacionales de uno/a, es posible establecer un flujo de devenir que lleve a transformaciones afirmativas.

Se ha tratado el devenir desde sus implicaciones éticas. Desde la política de la localización (que se tratará más adelante) y la redefinición carnosa e intensiva del sujeto, el devenir aparece como un proceso de transformaciones localizadas y móviles. Estas transformaciones logran durar en el tiempo, sostener sus cambios y ser lo suficientemente flexibles para alcanzar otros. Pero, el devenir supone una ética relacional afirmativa. “La tarea de dar la vuelta la corriente de negatividad es un proceso transformativo ético. Apunta a alcanzar la libertad a través de la conciencia de nuestros límites, de nuestras ataduras” (p. 134). Entendiendo la localización de cada uno/a es posible trazar líneas de devenir que logren volcar la corriente de afectos negativos en positivos. Así, también es posible conocer aquellas relaciones que necesitan un cambio dirigidas por una ética afirmativa.

En una clave más teórica, el devenir es un proceso que mueve lejos de los dogmas falocéntricos estáticos, permite pensar en ficciones y atender a las intensidades y afectos dentro de ellas. Como se anotó antes, y no se deja de subrayar, el devenir tiene que ver con afirmar pasiones y fuerzas positivas y alegres. Logra cambios consientes e inconscientes en las relaciones y en la vida. Si se sigue la idea de localización, estos cambios intensivos se trazan en un mapa de fuerzas longitudinales y latitudinales. Las primeras se refieren a la extensión, a “qué tan lejos pueden ir” los afectos que arrastran a un sujeto. Las segundas expresan los afectos “de los que es capaz un sujeto, siguiendo los grados de intensidad o potencia: qué tan intensamente pueden correr”. Así, se traza una geometría de las fuerzas que estructuran, mueven y transforman a un sujeto. El que sería, entonces, una “porción de fuerzas suficientemente estable — hablando espaciotemporalmente— para sostenerse y atravesar contantes flujos de transformación”. Esta geometría de fuerzas y afectos permite trazar un mapa intensivo que requiere de la experimentación y de la relacionalidad. “Nuestros cuerpos nos dirán cuando hemos alcanzado un umbral o un límite” (p. 136).

Queda así, luego de esta lectura ética del devenir, trazado un diagrama bastante delimitado. Está trazado por las fuerzas, atravesado por la política de la localización y marcado por la responsabilidad. De esto resultan dos implicaciones. Por un lado, un acercamiento al mundo basado en la afectividad antes que la cognición, es decir, basado en nociones como “singularidad, fuerza, movimiento, a través de agenciamientos o redes de interconexiones con todo lo que vive”. Y, por otro, la necesidad de crear nuevas conexiones, nuevos encuentros que incrementen devenires activos “evadiendo aquellos que disminuyen nuestra potencia” (p. 139). A partir de esto, se desarrolla una noción de sustentabilidad que tiene que ver con el cuerpo. Si es que el cuerpo está en interacción con la sociedad, con la tierra, las plantas y los animales, las pasiones están en relación directa con una ética de la relacionalidad. En términos de potencia, “la interacción del yo corporeizado con su ambiente, puede incrementar o disminuir la potencia de ese cuerpo” (p. 137). En términos de devenir, los cambios que se sostienen por el gozo y la alegría son éticamente deseables. Por el contrario, aquellos que son insostenibles laceran el cuerpo con pasiones negativas.

Partiendo de los mapas sensoriales y cognitivos de las fuerzas, se descubren los límites del cuerpo. Un límite es un marcador de intensidad que determina la sustentabilidad del cuerpo. Estos límites pueden mostrarse a través del dolor, la ansiedad, el pánico. Pero, también, a través de afirmatividad, gozo y emoción. Los primeros indican demasía, es necesario parar. Los últimos, al contrario, demuestran un devenir activo y transformador que pone en primer lugar las diferencias y el modo propio de cada uno/a de vivirlas. Los límites antes de ser obstáculos, en el espíritu nómada, aparecen como fronteras y, como nómadas, hay que cruzarlas. Atendiendo a la responsabilidad sobre los cambios, hay que tener cuidado con lo que se le exige al cuerpo de uno/a. Atravesar flujos de devenir, crear las relaciones positivas con los/as demás, es un proceso doloroso, pero también alegre, que pone a la subjetividad en una relación saludable con el cuerpo. Por tanto, la responsabilidad que marca el devenir no sólo tiene un carácter histórico: es responsabilidad sobre el cuerpo y sobre uno mismo.

En términos generales, el devenir denomina procesos de cambio afirmativos que conviertan las pasiones negativas en positivas y carguen responsabilidad sobre las localizaciones y el cuerpo de cada uno/a. Braidotti (2002), apunta que la vida plena de diferencias, a la vez que desestabiliza los sistemas de oposición dialéctica, provoca devenires activos que propicien cambios positivos en la vida. Aunque se hable en términos tales como cambios positivos o procesos, hay que tomar en cuenta aquí todo lo que se ha escrito sobre las localizaciones. En tanto que singularidades localizadas en el poder, los sujetos designan un montón de diferencias acordonadas en una unidad ficticia denominada “Yo”. Pero, en este punto, Braidotti (1994; 2002; 2006; 2011) hace énfasis en la diferencia sexual que implica el devenir. Es decir, la diferencia sexual es el horizonte del devenir y funciona, además, como punto de partida del devenir. Describe que los cambios que suceden en la subjetividad y el cuerpo varían, tanto en velocidad, intensidad como sustentabilidad, dependiendo del sexo del sujeto.

Más adelante se trazará una línea que elabore el desarrollo de la obra de Braidotti basada en la diferencia sexual. Comenzando con una defensa a ultranza de la diferencia sexual, y sus implicaciones en la redefinición del sujeto femenino feminista, llega a una defensa más atenuada de la diferencia sexual como localización originaria del cuerpo y la subjetividad. Por ahora, se desplegará una línea que tiene que ver con una lectura de piezas cinematográficas que ilustren, de manera intensiva, lo que Braidotti entiende por devenir. Aquí se señalarán los puntos en los que Braidotti se aleja de la línea de Deleuze para reconsiderar el devenir sexualmente diferenciado. Considerando lo anotado antes, el devenir es una línea discontinua de cambios en las relaciones, en la velocidad y en el acercamiento a los otros/as, a uno/a mismo/a y a la historia. Por tanto, también hay que

centrar la atención a la sensibilidad de cada uno/a. En este punto convergen todas las líneas trazadas antes y las que vendrán. Podría parecer que se repitan, en este acápite, cuestiones anotadas anteriormente. Hay que reflexionar sobre el texto como un territorio hecho de velocidad e intensidad, movimiento y duración. Por esto, también podría parecer que el siguiente punto es vertiginoso pero cargado de intensidades positivas.

### 1.8 Devenir y diferencia sexual:

Siguiendo a Deleuze y Guattari (1980), cualquier devenir es minoritario. Volviendo a los puntos anteriores, la desestabilización y deconstrucción del falogocentrismo, en sentido relacional, se dirige a los otros/as del sistema falogocéntrico. Estos son: las mujeres, los/as nativos/as, los niños, la naturaleza y los animales. Todos estos constituyen sujetos minoritarios. Como se anotó antes, lo molar o mayoritario es el centro y está muerto. Lo minoritario, al contrario, fluye en las grietas de este centro. Permite devenires complejos y multiestratificados de manera que el centro se erosione. Lo que en términos teóricos constituye la desestabilización de las relaciones de dominación que implican tanto la lógica de identificación binaria dialéctica, como el sistema falogocéntrico. Este es su carácter minoritario: su capacidad de emitir partículas de intensidad. Estas partículas se entienden, si es que se traducen a terminología teórica, como moléculas de vida, grados de intensidad que constituyen en sí mismas marcadores de devenir. Entendiendo el devenir como una red, estas partículas marcan el tinte de las relaciones que uno/a mantiene. En tanto que partículas intensivas, marcan la calidad de esas relaciones. ¿Son nobles o viles?, ¿de amo o de esclavo?, ¿de dominación o liberación? Si es que el devenir es necesariamente minoritario, subrayando la intensidad, estas partículas son las que marcan su *minoritariedad*. Por tanto, el devenir se dirige hacia lo minoritario marcado por la intensidad que desestabiliza lo molar.

La llave, el punto de partida de cualquier devenir es el devenir-mujer. La Mujer, en tanto otro radical del sistema falogocéntrico, es la puerta del devenir. Si es que este se dirige hacia los otros, la puerta de entrada tiene que ser la mujer. No se trata aquí de convertirse en mujer, sino de emitir partículas intensivas femeninas que se comuniquen con las otras. Es decir, con las partículas animales, infantiles, naturales. Apuntando, siempre, a la deconstrucción y reconstrucción de las relaciones que uno/a mantiene con los demás. Aquí Braidotti (2002) encuentra su punto de divergencia con esta línea trazada por Deleuze y Guattari. Retomando la crítica realizada por Irigaray, apunta que este devenir-mujer, como clave de todo devenir, desatiende a las reivindicaciones históricas feministas. Iguala los sexos y sus líneas de devenir, suponiendo una igualdad entre ellos. Atendiendo a la diferencia sexual se comprende que esta, como diferencia fundacional y originaria, marca líneas de devenir distintas en intensidad y velocidad. Es decir, no toma en cuenta la diferencia estructural que codifica y establece una relación disimétrica entre hombre y mujer. Presupone una igualdad entre los sexos, como si tuvieran el mismo punto de partida para devenir.

El devenir mujer genérico que plantean Deleuze y Guattari, es puesto en duda por la teoría de la diferencia sexual. El sexo es la diferencia originaria, tanto social como psíquicamente, en la producción de la subjetividad y los modos de vivirla. Las razones por las que Ellos desatienden esta postura feminista, aunque son completamente feministas, radican en su oposición al falogocentrismo. El inicio de la deconstrucción de las identidades falogocéntricas es la mujer como figura de otredad. Se ha mencionado cómo en las filosofías posestructuralistas la sexualidad es un punto de reflexión muy importante. En este sentido, es imposible desatender a la diferencia constitutiva de la sexualidad, y sus implicaciones sociales e históricas, incluso en cuestiones de devenir. Si es que el lugar de enunciación, y el acceso al poder, difieren entre hombre y mujer,



su devenir marcaría igualmente líneas diferentes. Para resumir, según Braidotti (2002), “un sujeto de pensamiento sexuado y femenino se yergue en una relación disimétrica con lo masculino” (p. 106). En todo caso, la disolución de las identidades basadas en el falo sostiene, igualmente, una distinción en la cualidad del devenir para hombres y para mujeres.

Esto no quiere decir que el devenir-mujer aparezca inconsistente. Mas bien señala una posibilidad de devenir más amplia y específica, tomando en cuenta la política de la localización y la diferencia sexual. Este trabajo no se pretende detener en todos los puntos del análisis que Braidotti (2002) realiza del devenir, se marcan sólo algunas guías. Estas son: el carácter relacional del devenir y su carácter intensivo, por tanto, irracional. El devenir “abre violentamente las puertas de la percepción a fuerzas impersonales, imprudentes, peligrosas y violentas” (p. 176). Para seguir los ánimos del nomadismo, se ha visto conveniente ilustrar el devenir recurriendo a fuentes de la cultura y el arte, especialmente el cine. Continuando la crítica al devenir indiferenciado, se mostrará cómo funciona el devenir. Sin pretender una crítica a Braidotti, aquí sólo se marca un pequeño análisis de la lectura negativa que realiza Braidotti basada en teóricas feministas. Además, se unen a la ruta del devenir rutas hacia lo tecnológico, lo animal, lo prehumano. Se estima que Braidotti, sin intención, ha pasado a vuelo de pájaro algunas cuestiones que intensificarían la lectura sobre el devenir, especialmente en la ciencia ficción. Se cree, sin embargo, que esta desatención surge de la extensión de su trabajo antes que de una decisión deliberada. Además, el análisis que se va a tratar pretende aumentar la teoría nomádica.

Braidotti parte de la lectura de Barbara Creed para sustentar su análisis de la ciencia ficción. Su tesis principal es que en el imaginario tecnológico posmoderno sucede una disolución de la diferencia sexual que Ella desea recuperar. Su conclusión es acertada al momento de señalar la despreocupación desenfadada acerca de la sexualidad en la ciencia ficción. Sobre todo, cuando analiza la posición que se le asigna a la mujer. El imaginario posmoderno “es bastante misógino” pues “culpa a las mujeres de la crisis de identidad a la que asiste” (p. 256). Aquí se aboga, más bien, por una lectura más positiva. Si es que el punto de partida es el sujeto falogocéntrico, y su representante empírico los hombres, los cambios monstruosos y tecnológicos presentan una fuente rica de reflexión sobre el devenir de los sujetos masculinos que, como se defendió antes, es sexualmente diferenciado del de las mujeres. El lucido análisis del monstruo y lo monstruoso presenta, aquí, algunos puntos de intersección, sobre todo al tratar el cuerpo. Acerca del monstruo, Braidotti menciona que obedece al imaginario nihilista de catástrofe en lugar de marcar una línea potenciadora hacia lo posthumano. Para el análisis que sigue a continuación —si es que no para todo este trabajo— es necesario cultivar otro tipo de sensibilidad que rechace la estética falogocéntrica acercándose, en cambio, a la ética de la afirmatividad y el goce.

Si bien la lectura de Barbara Creed sobre la ciencia ficción es muy ilustrativa, *Altered States* merece un análisis más detenido. Creed (1993) señala que, junto con *Alien*, *The Thing* e *Invasion of the Body Snatchers*, Esta película reelabora la escena originaria del nacimiento. Según ella, la ciencia ficción trata este problema “en relación a la representación de otras formas de cópula y procreación”. Sin contradecir la totalidad de esta lectura, es posible que una lectura afirmativa podría proporcionar una visión más clara y positiva del erotismo presente en esta película de ciencia ficción.

*Altered States* recorre la historia de un científico que logra llevarse a sí mismo a estadios primitivos de existencia a través de drogas alucinógenas. Aquí Creed ignora el carácter sagrado/divino que aparece constantemente en la película: las drogas alucinógenas que ella señala son hongos sagrados de México. Edward, el científico, los

utiliza conjuntamente con tanques de privación sensorial que reproducen la imagen de úteros. La lectura de Creed, a vuelo de pájaro, se desentiende del proceso de transformación que realiza el personaje. Al final, según Creed, Edward da a luz a una criatura que “es primitiva en lugar de civilizada”, sugiriendo “una delgada línea separa al animal humano de sus ancestros”. Creed concluye que las películas mencionadas comparten “escenas que exploran diferentes formas de nacimiento”. Es decir, exploran la “procreación sin la agencia del sexo opuesto”, el femenino (p. 17).

Se puede leer *Altered States* como un flujo de devenir que desplaza al personaje masculino hacia lo femenino/animal/primitivo/larval, antes que en términos de “alumbramiento”. Siguiendo la pauta marcada por Braidotti (2002) sobre el “devenir-mujer” de Deleuze, es importante notar que el personaje, antes de devenir-primitivo, atraviesa necesariamente un “devenir-mujer” que es “la llave, la precondition y el punto de partida necesario para todo el proceso” (p. 103). Se ha señalado que los tanques de privación sensorial en *Altered States* aparecen como úteros artificiales. Pero, el detalle presente a lo largo de la película es que Edward se encuentra siempre dentro de estos úteros metálicos. No hay ninguna escena de Él entrando en el útero/tanque-de-privación-sensorial. Siempre está saliendo, (re)naciendo una y otra vez. La máquina-útero presenta un espacio propicio que llena al sujeto masculino de potencia y deseo por devenir. esto claramente invoca a lo femenino como inicio en el proceso de transformación. En una escena Edward se transporta a un punto primitivo de la evolución. Allí encuentra un grupo de humanos primitivos, “peludos pero erguidos”. Luego, mata con sus manos una cabra y come su carne aún caliente. Edward sale del tanque con la boca/hocico llena de sangre.

Habría que también tomar distancia de la lectura de Creed cuando señala que *Altered States* se desembaraza desenfadadamente del sexo femenino. Antes que borrar/desplazar la presencia femenina, Ken Russell más bien decodifica las imágenes patriarcales y falocéntricas del sexo, recodificándolas en un erotismo poético. Al inicio de la película, Edward viaja a México en busca de experimentar con hongos alucinógenos en una ceremonia ancestral. Esta tiene lugar en una caverna de forma vaginal que marca el principio del devenir del personaje junto con los úteros metálicos. Iniciando la ceremonia, el sacerdote le produce un corte a Edward en la mano extrayendo sangre para el brebaje. Esta herida simula una vagina entre los dedos de Edward de la que, luego, brotan partículas “doradas, su sangre se transforma en luz” (Powell, 2007, p. 60). Bebido el brebaje alucinógeno, Edward experimenta un delirio convulso. Explosiones de fuegos artificiales. Una danza histórica de indios enmascarados. Una piedra en forma de hongo, de explosión nuclear. Imágenes del pasado. Sueños. Un reptil sobre el que se yuxtapone la mujer amada, Emily. El lagarto se convierte en Emily. Ella está desnuda. Imita los movimientos del lagarto. Al final, Edward y Emily se convierten en estatuas de arena que el viento erosiona y se lleva.

El personaje, cada vez más histérico, desea terminar la transformación. Edward, desatendiendo las precauciones de sus amigos, decide llevar una sesión en el tanque de privación sensorial sólo, de la que sale totalmente transformado. Luego de casi matar a un guardia de seguridad, el sujeto primitivo que sale del tanque es llevado por una jauría de perros al zoológico donde termina matando una cabra. La cabra traza una línea interesante en la película. Primero, una cabra de siete ojos, aparece en una alucinación, como Cristo crucificado. Su primer contacto con los humanos primitivos señalado antes, aparece como un anclaje importante en el proceso de devenir primitivo. La ingestión de la carne “aún caliente” de la cabra se termina actualizando en esta última sesión en el tanque. Es decir, la ingestión animal es el segundo paso en el proceso de transformación. La presencia femenina de Emily y, luego, de la caverna de forma vaginal son el punto de partida. Con la ingestión del animal, salvaje y primitiva, Edward ha



pasado al devenir animal o, como se verá, al devenir humano primitivo o prehumano que es la idea antropocéntrica de lo animal.

Se han anotado dos puntos clave en el flujo que traza la película. Primero, la ceremonia mágica en la caverna. Segundo, la ingestión de carne cruda. Anna Powell (2007), en su trabajo sobre Deleuze y el cine, señala que los brujos de la ceremonia en la caverna estaban cubiertos de lodo. Según ella en un intento de “fundirse con la tierra” (p. 59). Mas interesantes resultan las conexiones que Ella realiza entre el lodo que cubre la cara de los asistentes a la ceremonia y el lodo que cubre la cara de Edward cuando sale del tanque. También, entre el brebaje que parece sangre y la sangre que el brujo extrae de la mano de Edward. Apunta, también, que la película explora la alteridad en la forma de un otro primitivo que se traza en una línea “de subhumano a prehumano” (p. 59). El devenir del personaje desestratifica el cuerpo organizado y civilizado transformándolo primero en un cazador primitivo cubierto de pelo y, luego, en una masa grumosa con forma de larva. La regresión temporal y evolutiva que sufre el personaje, física y psicológicamente, se intercala con imágenes del *Big-Bang* y del “origen geológico de la tierra” (p. 61), También imágenes de fluidos viscosos, latidos, células, explosiones, membranas y venas. El devenir del personaje no se detiene en lo primitivo humano, sino que avanza irremediamente hacia formas de vida anteriores a lo humano.

Braidotti (2002) señala que las transformaciones en el cine, sobre todo de ciencia ficción, trazan líneas distintas para hombres y para mujeres. En el caso de los hombres, las transformaciones, sobre todo tecnológicas, marcan un devenir activo y homoerótico en relación con cuestiones masculinas como los autos o el pene. En el caso de las mujeres, las transformaciones son sexualizadas. Ellas se configuran como robos o androides sexuales, a disposición del deseo masculino, generalmente a su creador. En otros casos, encierran un peligro para la humanidad. En este trabajo, esta última línea se conecta con la capacidad de las mujeres de generar vida. En tanto pueden generarla, también pueden destruirla. En todo caso, hay que subrayar el tinte patriarcal y misógino implícito en la cultura de masas que señala Braidotti. En lugar de criticar esta postura completamente válida, aquí se propone una lectura que profundice la transformación masculina. Defendiendo la diferencia sexual, es posible trazar líneas de devenir potenciadoras para los hombres en tanto que sujetos privilegiados del sistema falogocéntrico. La lectura ilustrativa e intensiva del devenir que se está haciendo tiene el único objetivo de señalar puntos coherentes que sirvan para la desestabilización de la identidad falogocéntrica masculina. Braidotti ha señalado una línea feminista de transformación del sujeto femenino feminista señalando, además, los puntos criticables de la transformación masculina. Basado en esto, este trabajo pretende ahora la lectura de los puntos potenciadores de cambio en las identidades masculinas centrada en el devenir. Por tanto, se recurrirá, de la misma manera que Braidotti, a leer los engranajes de poder, en sus polos negativo y positivo, presentes en piezas cinematográficas de la cultura de masas.

La herida que simula una vagina, señalada antes, hace resonar otra película: *Videodrome* (1983) de David Cronenberg. En esta, una herida vaginal abre el torso del personaje. El tono delirante, neurótico, erótico y sexual de ambas películas es clave para entender los niveles de devenir que trazan. Desplazan al sujeto de su anclaje “molar” hacia posiciones afectivas alternativa. Tomando en cuenta que en estas películas se visualizan las ansiedades patriarcales, como Creed y Braidotti señalan, se podría leer el miedo, terror y ansiedad como la carga afectiva necesaria del devenir. Leer el miedo en términos afirmativos supone ver en este la consecución necesaria del desmantelamiento, desterritorialización, transformación, nomadización y abandono de estratos, formas y funciones que fijan al sujeto en su posición unitaria y céntrica. Pero,

“¿no habrá que conservar un mínimo de estratos, un mínimo de formas y de funciones, un mínimo de sujeto para extraer de él materiales, afectos, agenciamientos?” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 272). El devenir fluye como una danza alegre y al mismo tiempo como una fuerza que arrastra vertiginosamente. Estos dos flujos de afectos se cortan y se continúan uno al otro.

*Videodrome* marca un flujo encarnado, lleno de fluidos y viscosidades. En clave protésica, despliega una serie interesante de órganos-máquinas. El tumor cerebral que funciona como antena parabólica de la señal de *Videodrome* y produce alucinaciones. La vagina en el estómago de Max, el personaje, que sirve además de videocasetera. La mano en la que se injerta la pistola, que luego aparece como un órgano cubierto de un fluido viscoso. Lo que Creed hace, otra vez a vuelo de pájaro, es considerar la abertura en el abdomen como un órgano reproductor. Creed (1993) quiere ver aquí el deseo masculino de “crear vida —dar a luz—” y, más exactamente, un “deseo profundo” de devenir mujer (p. 57). Desde aquí, la lectura se centrará en este último punto. El primero parece infundado, la lectura de Creed parece reducir el órgano sexual femenino a la mera reproducción. Esto ya se ha criticado demasiado por el feminismo por ser patriarcal y normativo. Antes que caer en esta normatividad, aquí se pretende potenciar el viaje, la transformación positiva. Es por esto que hay que conectar, y no separar, los órganos protésicos que aparecen en el orden anotado antes. Es el tumor-antena el que produce las visiones y, luego, la vagina-videocasetera. De esta vagina sale el arma, que luego se fusiona con la mano, creando un órgano protésico.

Los creadores de *Videodrome* utilizan a Max como experimento. Una vez alcanzado el resultado deseado, insertan una cinta en la vagina-videocasetera en el estómago de Max. Esta cinta controla la voluntad de Max para apropiarse del canal y emitir la señal infecciosa de *Videodrome*. Una mujer que quiere destruir *Videodrome*, de la misma manera, desprograma a Max y lo reprograma para que lo destruya. Esta reprogramación implica también que Max se convierta en la “nueva carne”. Su cuerpo ya ha realizado demasiados cambios, pero esto es “sólo el comienzo”: necesita matar la “carne vieja” para que surja la “nueva”. El tinte carnoso de la película posibilita ver el devenir del personaje como un cambio positivo. Tomando lo señalado anteriormente, la carga afectiva del devenir actúa sobre el cuerpo. Desestabilizar las funciones y los órganos son los cambios que Deleuze y Guattari denominaban devenir. Las intensidades actúan sobre el cuerpo, esta materia encarnada es una porción de fuerzas. Al igual que en *Altered States*, el cuerpo es importante en esta película. Los cambios que realiza este van a la par que los cambios afectivos que el personaje realiza. Se puede ver en ellos un deseo de transformación que es la base del devenir. Cumplen, así mismo, la condición del devenir-mujer como puerta de entrada a la transformación. La primera película terminaba con la transformación larval, prehumana. Esta, en cambio, sólo la sugiere. Pero, a diferencia de la primera, lo que se sugiere en *Videodrome* es la disolución total del cuerpo y de la carne vieja, la carne fallogocéntrica, lacerada por los afectos negativos. Esto, en terminología deleuzoguattariana, se denominaría devenir-imperceptible.

Como Buchanan (2000) señala, el devenir-mujer no es un fin en sí mismo, sino un pasaje hacia lo imperceptible (p. 93). Siguiendo a Deleuze anota que el devenir-mujer es “un procedimiento” de la neurosis que deviene psicosis. Cuando el procedimiento se sigue, “uno vive libremente; cuando no, uno se paraliza” (p. 94). Sin embargo, esta libertad pertenece a alguien que se ha desplazado a un “universo paralelo” donde las cosas son medidas, valoradas y regidas por reglas distintas (p. 95). Según su lectura, el devenir-mujer “profetiza una nueva sociedad”, expresa, no lo que esta nueva sociedad será, sino aquello que “debería ser destruido para liberarla” (p. 96). Aunque él expresa esta parte de su lectura en término negativos, la destrucción de la vieja sociedad/carne,

para que surja la nueva, expresa la agresividad afirmativa propia de las fuerzas creativas inherentes al devenir. Antes que pretender “entender” lo que *quiere decir* el devenir-mujer, la pregunta que debemos realizar es “¿qué hace?” (p. 97). Es decir, qué fuerzas activa y cuales inhibe. “Devenir-mujer claramente quiere decir devenir-monstruo”. Pero, una lectura afirmativa de lo monstruoso determina una naturaleza del monstruo que escapa una oposición dialéctica. Lo monstruoso supone “liberarse de leyes, y de la Ley, mediante las medidas necesarias; asesinato, traición, perversión, pero también autosacrificio, inmovilidad y amor” (p. 98).

Ahora bien, en la segunda etapa, ahora literaria —la primera es clínica: neurosis y psicosis—, el devenir-mujer es un “dispositivo, algo capaz de inducir un efecto en el lector”. En otras palabras, “consiste en identificar aquellos escritores y escritoras capaces de introducir una pequeña manía en la corriente dominante de pensamiento y de lenguaje” (p. 99). Es importante mencionar que las etapas que Buchanan establece podrían parecer contradictorias con la teoría deleuziana del devenir, pues este no es un proceso sistemático. Mas bien es un despliegue discontinuo de afectos y efectos que producen metamorfosis y transformaciones en el sujeto. El devenir-mujer, estirado en estos dos sentidos o, mejor dicho, transformado de procedimiento en dispositivo, es lo que Braidotti y Creed pasan por alto. Una cosa es el monstruo, otra muy distinta es su potencia. Conectar el devenir-mujer con el devenir-monstruo no debería tomarse como una lectura negativa o monstruosa de la mujer, o como expresiones de los miedos del imaginario patriarcal. Primero, porque el devenir-mujer no tiene nada que ver con las mujeres encarnadas. Y segundo, y más importante, porque, si bien esta línea es posible, podría resultar superficial. Una lectura de lo monstruoso, en términos afirmativos, activa flujos de devenir que desestabilizan el imaginario patriarcal.

No es coincidencia que los personajes de ambas películas sean hombres. Tampoco que ambos sean arrastrados por un proceso agresivo de cambios y por un deseo maniaco por producir(se) estos cambios. Lo que se puede reprochar a las lecturas de Braidotti y de Creed es el tono reactivo y la superficialidad con la que se aborda lo monstruoso. Antes de tomar el arte (cine, literatura, pintura, etc.) como una serie de imágenes y representaciones, habría que considerarla como “un cuerpo de técnicas y mecanismos” que pueden transformar “formulas estériles en efectos vibrantes y estremecedores” (p. 101). Braidotti, en este sentido, se queda en la primera etapa (de diagnóstico), preguntando qué quiere decir lo monstruoso conectado con lo femenino, y no pasa a la siguiente etapa (de crítica<sup>2</sup>), a mirar los efectos afirmativos que los textos de las películas tienen la potencia de desatar.

Las breves lecturas realizadas hasta aquí no pretenden en ningún momento agotar el análisis de la ciencia ficción. La lectura del devenir desde autores como Cronenberg es demasiado rica. Sólo se pueden extraer pedazos que permitan ilustrar el devenir muy burdamente. Aquí se trata de complejizar y discutir la lectura sobre el terror y la ciencia ficción que Braidotti sigue de Creed, Carroll y Lefanu. Sin embargo, la lectura de Braidotti (2002) no es del todo estéril. Marca algunos puntos importantes del imaginario posnuclear y de lo que ella llama el “gótico posmoderno”. Señala que los géneros como el terror o la ciencia ficción tienden a dibujar al monstruo en términos de “otredad interna”. Es decir, los muestran como un peligro que puede “aflorar en cualquier momento” y causar mutaciones “insospechadas y absolutamente indeseadas” (p. 247). Propone mirar a los monstruos como metáforas que nos muestran de “manera caleidoscópica” las mutaciones que “atravesamos en estos días posnucleares,

---

<sup>2</sup> Buchanan utiliza el término crítica [*indictment*] en dos sentidos. Por un lado, el desplazamiento del diagnóstico hacia el análisis de los dispositivos textuales que despliegan afectos. Pero también, y que es lo mismo, en el sentido de como estos dispositivos conectan el texto con lo social y lo histórico.



postindustriales, posmodernos y poshumanos” (ibid.). cómo se ha discutido, esta pauta resulta insuficiente para analizar la riqueza que la ciencia ficción reserva para la reflexión nomádica.

En conclusión, el devenir no es un concepto, no se entiende, sino que activa intensidades desactivando otras. esto es lo que aquí se pretende, desplegar intensidades, a través del cine, para producir en el lector o lectora una imagen oscura, pero sensible del devenir. Para esto es necesario cultivar otro tipo de lectura, una que atienda a las sensaciones y afectos antes que a los conceptos. Esto quiere decir pensar en procesos y no en conceptos. Pensar en intensidades y formas que se perfilan para luego desaparecer. Pero que, en todo caso, dejan en el cuerpo una mancha que no se puede borrar. Luego adquirirá una imagen, por ahora es informe y burda. La imagen que se pretende formar aquí se centra en el devenir masculino. Sin embargo, se ha dibujado el devenir en general y sus implicaciones éticas. Para resumir todo este acápite se puede decir que el devenir es, primero, sexualmente diferenciado. Segundo, es relacional y activa fuerzas en la interacción con otros/as. Tercero, es intensivo lo que no quiere decir que no tenga que ver con el cuerpo. Y, por último, tienda hacia los otros/as excluidos/as de la imagen de sujeto y pensamiento clásica, antropocéntrica y falocéntrica. El devenir sólo puede ser mencionado, descrito a través de términos como intensidad, velocidad, partículas y movimientos. Apunta a la disolución y desestabilización de la identidad como forma molar.

### 1.9 Escritura Nómada:

Se han apuntado algunas líneas sobre el sujeto nómada. Con este material se pretende llegar a una redefinición de la escritura, de la práctica teórica y de la ciencia desde lo abordado sobre la redefinición de sujeto y pensamiento. Se trata aquí de tomar los textos como un territorio de afectos (Braidotti, 2002). Tal vez la mejor manera de escribir sea en primera persona. Entendiendo que el sujeto es múltiple, el pronombre “yo”, implícito en el texto, expresa esa multiplicidad. Cuando se defiende una política de la localización, la primera persona expresa las posiciones de poder en las que se mueve el/la autor/a. El nomadismo filosófico permite analizar las “diferencias entre hombre y mujer, diferencias entre las mujeres, diferencias dentro de la mujer” u hombre “que el ‘Yo’ es” (Braidotti, 1991, p. 13). Si es que la escritura lo permitiera, aquí se podría decir algo así como: “este texto traza el despliegue de *mi* subjetividad, *mi* mapa, recorre los puntos de *mi* localización y *mi* devenir”. Pero esto es obvio. No es un intento de universalizar una posición, sino explorar y marcar líneas de devenir potencializadoras de la subjetividad nómada. Dibujar un mapa que determine desde dónde y en qué condiciones se lee la obra de Braidotti.

Los afectos se transforman en palabras, en texto que codifica esos afectos, en el cuerpo del texto que los ordena y los rige. Los afectos que fluyen en quien escribe aparecen atenuados en la codificación del texto para decodificarse en el lector. A esto se refiere Guattari cuando habla de partículas a-significantes. Hacer pasar esas partículas para infundir fuerza, para activar líneas de poder, esa es la finalidad de quien escribe —si es que la escritura tiene un fin—. En lugar de adecuar los afectos que fluyen en el texto a la escritura lineal, este trabajo funciona por discontinuidad. Los subtítulos funcionan como puntos de referencia antes que como acápites ordenados y cerrados. Funcionan como “piedras que te ayudan a cruzar la corriente de un proceso complejo y de final abierto de despersonalización del sujeto” (Braidotti, 2002, p. 149).

El texto está tensado entre las multiplicidades que son el lector y el autor. “El proceso de escritura es un vehículo mediante el cual tiene lugar una reorganización o trastocamiento afectivo del sujeto” (Braidotti, 2002, p. 124). En tanto que activa fuerzas

en ambos polos del texto (escritor/lector), la escritura puede funcionar no sólo como un proceso de despliegue y asimilación de conceptos, sino como una línea de afectos que opere como una plataforma de lanzamiento del devenir. Se activan fuerzas como las que se mueven bajo las palabras que Adrianne Rich pronunciaba en 1984:

Empiezo a escribir, después me levanto. Me detengo por el movimiento de una abeja grande y madrugadora que, de alguna manera, ha entrado en la casa, y está dando vueltas, golpeándose, aturdiéndose contra los cristales de las ventanas y los alfeizares. Abro la puerta principal y le hablo, intentando atraerla hacia el exterior. Está buscando lo que necesita, exactamente como yo, y, como yo, ha quedado atrapada en un lugar donde no puede sentirse satisfecha con su vida. Podría abrir el tarro de la miel en el mostrador de la cocina, y quizás tomara miel de ese tarro, pero su proceso vital, su labor, su forma de ser, no pueden satisfacerse dentro de esta casa. (Rich, 1986, p. 206)

Las figuraciones hacen, en el texto filosófico (aunque se vio que esta es una manera de hablar, el discurso filosófico ha quedado abierto a otros discursos), lo que hacen la música y la poesía. Es decir, se hace teoría con ritmos y versos que conmueven el alma. Como bien ha apuntado Braidotti (2010a), “los textos nomádicos no están escritos para aquellos que confunden pensar con el mero ejercicio de los protocolos sedentarios de la razón institucional” (p. 218). El nomadismo es un discurso transdisciplinario que no sólo analiza los entramados del poder, sino que además activa líneas de devenir transformadoras en quienes lo leen. Por esto el texto nomádico no es lineal, sino más bien caótico, pero armónico. Para referirse a esto, Braidotti utiliza el término “transposición” que expresa, a la vez, complejidad y mutación. Ni el sujeto como multiplicidad, como tampoco el complejo mundo que habitamos, permiten un quehacer teórico no complejo. Este tampoco puede ser “disociado de una ética de investigación adecuada a y que respete las complejidades del mundo real en el que vivimos” (p. 220).

Esta línea se engancha al derrumbamiento del sujeto como coincidente con su conciencia, que se encontraba en el centro del humanismo y del conocimiento. Primero, como se ha visto, pone en primer lugar sus procesos inconscientes; segundo, “recluta las fuentes creativas de la imaginación a la tarea de representar relaciones y acciones transformadoras en el presente” (p. 221). La teoría nómada de Rosi Braidotti (2003) se desprende de la tradición postestructuralista. No sólo forma parte de la crítica de la identidad, sino que también es un intento incesante de reinventar la imagen del pensamiento. Esta imagen, inaugurada por Deleuze, permite pensar en “imágenes y figuraciones que admiten sentimientos personales, pero también produce un conocimiento riguroso sin desatender a los elementos afectivos” (p. 259). Lo que quiere decir que, en palabras de Braidotti (2010a), el conocimiento feminista puede “crear estructuras de pensamiento, acción política y subjetividad” desde elementos emocionales o afectivos. La nueva visión del sujeto lo muestra como una “singularidad compleja, un agenciamiento afectivo y una entidad vitalista relacional” (pp. 214-215). Lo que llama la atención sobre la ética relacional con los otros humanos y no-humanos, excluidos del humanismo clásico.

“El pensamiento es la contraparte conceptual de la habilidad para entrar en modos de relación, de afectar y ser afectado, sosteniendo cambios cualitativos y tensiones creativas” (p. 214). Así se redefine el pensamiento, lejos del racionalismo tradicional, dirigido hacia un modo de hacer teoría empático que involucre los afectos. La teoría feminista, según Braidotti (2003), reclama un rol positivo de la creatividad y de las emociones. Pero, principalmente de la imaginación. La razón científica se caracteriza por “la objetividad, la racionalidad, y los protocolos del pensamiento lógico”, y Braidotti la califica de estéril. Por el contrario, las figuraciones producen un pensamiento crítico

con una importante base creativa. Se interesa por “cosmologías y visiones del mundo alternativas, como alternativas al pensamiento teleológico” (p. 257). Además, tiene un frente ético que toma en cuenta las especies animales y la tierra. Dibujado a grandes rasgos, el pensamiento nómada feminista que defiende Braidotti implica no sólo una oposición radical hacia el pensamiento tradicional que responde a un fin y pone de base al sujeto del conocimiento racional. Es, también, una fuente importante de pensamiento ético relacional, con un interés especial en trazar cartografías del poder. Es decir, se interesa especialmente por dibujar el panorama en el que nos movemos, tomando en cuenta nuestra relación con los animales y el planeta.

El tipo de pensamiento que se acaba de dibujar tiende, no sólo a un método de trabajo transdisciplinario, sino hacia la discontinuidad como modo de escritura. “No se trata solo de tejer distintos hilos, variaciones sobre un tema” (Braidotti, 2010, p. 218). Escribir de manera nómada establece una fuerte conexión entre la escritura y los afectos. El devenir que se despliega en la escritura pone en primer plano, tanto la estructura encarnada del sujeto, como la afectividad constituyente de aquella (Braidotti, 2002). Resalta, sobre todo, “la parte que juegan las emociones, la pasión, *pathos*, y la afectividad en la constitución de la subjetividad social y política” (Braidotti, 2007, p. 253). Las figuraciones no sólo funcionan como personajes conceptuales múltiples. Por un lado, intervienen las emociones y los afectos en su construcción. Por otro, dibujan una a cartografía de las relaciones de poder entre las que nos movemos. Son móviles y encarnadas. El o la teórico/a nómada, piensa “en la intersección de varios dominios”. Piensa en procesos. Piensa en las transformaciones, cada vez más rápidas, que constituyen la subjetividad y el ambiente político que habita.

Braidotti (2010a), discute la noción tradicional de teoría científica, social y físico-biológica. La base, sobre la que esta se sustenta, es el sujeto racional definido a través de una exclusión originaria de la otredad. Otredad humana, racial, territorial, como otredad de la tierra y animal. “El sujeto está completamente inmerso y es inmanente a una red de relaciones no-humanas (animal, vegetal, viral)”. Lo que requiere del pensamiento un acercamiento no sólo transdisciplinario, sino además una ética sostenible. Esta línea materialista, desesencializada y vitalista de pensamiento es un “ejercicio de adquirir cimientos. Es un acto de despliegue del yo hacia el mundo y un pliegue dentro del mundo” (p. 217). Asimismo, Braidotti (2007) critica, en un doble movimiento, las estrategias del quehacer teórico institucional. Cree que las estrategias epistemológicas feministas cuestionan “los estándares de la racionalidad científica, así como la cultura científica convencional y la administración oficial del conocimiento”. En este sentido provee “visibilidad y reconocimiento a las mujeres de ideas cuya contribución es usualmente desatendida” (p.256). En resumen, Braidotti ofrece una teoría feminista que cuestiona, no sólo las bases sobre los que se asienta la ciencia, sino su práctica metodológica y su acercamiento al mundo y a los otros.

La visión nómada del sujeto tiene “importantes implicaciones en la producción de conocimiento científico”. La visión estática del sujeto impone leyes que “regulan lo que una mente puede hacer y así controlan las estructuras de nuestro pensamiento”, poniendo de base, además, una visión lineal de progreso científico (Braidotti, 2011, p. 211). Es decir, el sujeto se postula “en base a la mismidad”, como coincidente “con la imagen dominante del pensamiento y la representación del sujeto como una esencia racional”. Este es el supuesto universalismo del conocimiento que, como se vio antes, funciona a través de una exclusión originaria. Siguiendo los análisis de Deleuze y Guattari, Braidotti delimita la definición de este sujeto universal como “masculino/blanco/heterosexual/hablante de una lengua estándar/poseedor de una propiedad/urbanizado” (p. 212). Es decir, el conocimiento, el quehacer teórico y la



práctica científica tienen como base un eurocentrismo que, por otro lado, ha sustentado la definición peyorativa de la diferencia y la explotación de la otredad.

Así se establece una ética relacional afirmativa. Alejándose de la tradición y apostando por el cambio, Braidotti (2006a) pregunta “¿y ahora qué?”. La ética nomádica responde a la necesidad de responder a las contradicciones políticas y culturales del mundo sin caer en la nostalgia. Massumi (2015) entiende la esperanza como la fuerza que puede mover, en medio del ambiente de pánico que paraliza del mundo actual. Por tanto, la teoría nomádica presentada en este texto, está marcada por la esperanza, por el deseo de cambio, y constituye una fuerte crítica al modo tradicional de hacer conocimiento. Aquí es donde se encuentra una fuente inagotable de herramientas metodológicas para la práctica teórica crítica.

Luego de la decadencia del humanismo, que lleva implícito un antropocentrismo, ha sido posible pensar en políticas situadas lejos de la trascendencia metafísica del sujeto universal. El sujeto trascendental de la ciencia y la filosofía —gracias a los aportes postcoloniales, feministas, raciales y queer—, aparece como hombre, blanco, urbanizado, poseedor de un patrimonio, europeo y heterosexual (Braidotti, 1991; 2002; 2017). El sujeto presuntamente universal se descubre localizado en un territorio, género, raza, etc. específicos. *Anthropos* designa ya no un sujeto universal sino, más bien, un sujeto específico que conlleva una exclusión violenta de su otredad. La insostenibilidad de las teorías globales, sustentadas en este sujeto, provee la movilidad necesaria para trazar cartografías del poder basadas en la política de la localización, ambas conectadas con las figuraciones. La tarea de la teoría crítica es moverse más allá del antropocentrismo en lugar de rescatarlo.

Destruída la base que sustenta la teoría humanista, incluso científica, no pueden sostenerse más. Es decir, deben realizar el mismo movimiento, ir más allá de lo humano, hacia lo posthumano. Si es que el humanismo y el antropocentrismo conllevan una exclusión violenta y originaria de la otredad, el posthumanismo reconcilia su práctica con la otredad animal, humana y el planeta. El posthumanismo conecta a los otros excluidos y conlleva una práctica transdisciplinaria marcada por la ética sostenible. Se interesa, no sólo, por cuestionar aquello que consideramos humano, cuestiona, también, aquello que llamamos natural/ez y vida. Asimismo, tiene un interés por la ciencia y la tecnología. En el estado de capitalismo avanzado que nos encontramos, la ciencia y la tecnología afectan de una manera especial nuestra relación con el mundo, la cultura y la vida. No es coincidencia que el posthumanismo se interese por el cambio climático y la alta mediación de las tecnologías de la información; así como por “los aspectos inhumanos de nuestra condición histórica —a saber, la migración masiva, guerras, terrorismo, desalojos y expulsiones—” (Braidotti, 2017, p. 28). Una línea posthumana de teoría feminista expande sus territorios más allá de la noción dada y naturalizada de lo humano. Se interesa, además, por los lazos relacionales que unen al posthumano a los animales, a la tierra, a la tecnología, a los otros.

Siguiendo esto, una postura crítica queda abierta hacia “dimensiones de pensamiento global, ecosófico, posthumano y postantropocéntrico” (p. 28). Esta postura, además, nos permite pensar en términos afirmativos la diferencia. Lejos del binarismo, podemos pensar la diferencia como “esto y esto” antes que como “esto o esto”. Nuestro hábitat, dice Braidotti (2003), es la tecno-cultura. Lo que nos obliga adquirir responsabilidad sobre ella. “Es una entidad viviente y dinámica” (p. 83). Reflexiona sobre los aspectos en cómo lo humano es subsumido en una red global de acomodación y control, siendo el principal blanco de esta la vida. “La economía global es postantropocéntrica, en la medida en que unifica a todas las especies bajo el imperativo del mercado, y sus excesos amenazan la sostenibilidad del planeta entero”

(Braidotti, 2017, p. 39). La reflexión teórica sobre estos problemas se encuentra bio y geocentrada. Poniendo en duda la unidad del sujeto cognoscente, y su primacía sobre las demás especies, la reflexión teórica ha dado una vuelta de tuerca hacia la consideración de lo humano en relación a la vida, la cultura, el capital, lo animales, la naturaleza y sus contradicciones.

Si es que se pretendiera explicar los mecanismos y dispositivos que operan dentro del texto nomádico, se podría decir lo siguiente: el texto es un desierto; las vetas que el viento traza en la arena son las líneas que se desarrollan teóricamente; las dunas y los oasis vendrían a ser la composición del texto; los beduinos o tuaregs, los/as lectores/as. El sujeto nómada es el vector que marca el desplazamiento teórico del trabajo. Se ha teorizado, descrito, ahora camina bajo el texto. El posthumano es otro vector que, conectado con el nómada, ayuda a trazar este mapa. Las figuraciones como “mapas cognitivos”, a la vez encarnados e inscritos” son la hoja cuadriculada sobre la que los vectores se mueven. La política de la localización funciona como el bagaje metodológico detrás del curso vectorial que se ha venido recorriendo. El posestructuralismo feminista de Braidotti brinda el instrumental teórico necesario para el desarrollo del texto.

Siguiendo la (contra)lectura de Deleuze (2005), habría que preguntar ¿qué hace un texto? O ¿qué puede hacer un texto? El texto transmite una fuerza, “una corriente de energía” y hay que buscarla. Está íntimamente relacionado con la intensidad o con las fuerzas. Estas son flujos de sensación y experiencia. Hay que hacer que “nos lleven siempre un poco más lejos”. Debajo de los códigos, de las instituciones, de las leyes y contratos que operan en el mundo, pasan intensidades o fuerzas que escapan de ellos. Las fuerzas le dan al texto “un sentido liberador, su sentido de exterioridad”. El texto es un “campo de exterioridad donde combaten fuerzas”. Es como un “fenómeno que está a la espera de nuevas fuerzas que vendrán a ‘subyugarle’, a hacerle funcionar o a provocar su estallido”. Los nombres (como “Sujeto Nómada”) ya no son representaciones, sino que designan intensidades, hacen pasar fuerzas. Estas son experimentadas, vividas, por un cuerpo: social, colectivo, individual, estatal incluso, “el cuerpo de la tierra, el cuerpo del libro” (pp. 326-327). El movimiento nómada se realiza en la sala de estar, en el café, en la cama, sin dar un paso. Es el movimiento intensivo sin destino establecido que causa el texto nomádico, dirigido y orientado por las intensidades que hace pasar. Hacia dónde llevan no importa, lo importante es que muevan.

### 1.10 Escritura y vida:

Braidotti (2002) hace una diferenciación entre *bios* y *zoe*. Mientras la primera es discursiva e inteligente, la segunda es animal, intensiva. A lo largo de la historia de la razón occidental, *bios* es sacralizada, mientras que *zoe* se subordina a ella. Los deseos, los impulsos inconscientes deben ser controlados. Aunque el yo imperante intente supervisarla, *zoe* escapa a la voluntad, es el deseo animal. En la intersección de *bios* (el discurso, la conciencia) y *zoe* (el deseo, lo afectivo), se encuentran las máquinas deseantes de Deleuze y Guattari. *Zoe* es la carne, el cuerpo y sus instintos animales. Debajo de la conciencia trascendental se mueven fuerzas y “procesos de vida que no controla y que prosiguen despiadada e implacablemente su curso” (p. 166). *Zoe* se encuentra subalterna en las dicotomías razón/materia o control/caos. El yo ha sido siempre una institución que privilegia a *bios* y relega a *zoe* al calabozo oscuro del inconsciente, intentando controlar su fuerza. Es, por tanto, una potencia de vida. Según Braidotti “la conciencia sólo es la forma reconocida, autorizada y estimulada por la sociedad de capturar el pedazo específico de vida que me constituye” (p. 166). *Zoe* se identifica con los animales y aquí reside su fuerza. Los animales no son uno, se inscriben y dependen de un territorio. Al igual que el ritornelo, marcan, conviven, demarcan,



codifican y poseen su territorio, ya sea con sonidos o fluidos. El nomadismo los privilegia, pues, en estos procesos con el territorio, “trascienden su animalidad, se unen a los humanos en el esfuerzo por expresar, habitar y proteger su territorio” (p. 167).

El sistema capitalista actual es post-género y post-racial, aunque impresionantemente racista y sexista. Reduce y controla la vida a través del mercado. Braidotti (2017) anota que hemos pasado del biopoder a una “sociedad basada en la gobernanza mediada del poder molecular de zoe” (p. 35). Aquí juega un rol importante la dominación a través de las tecnologías informáticas. Braidotti resalta el interés del sistema por la información. “Los datos informáticos son el verdadero capital de hoy” (p. 31). Los bancos y bases de datos — moleculares, del ADN, huellas digitales, imágenes neuronales, reconocimiento de iris o mano—, se convierten en una nueva forma de control social. Respondiendo a esto, Braidotti propone un igualitarismo de especies. Lo que conlleva, no sólo un acercamiento geo-centrado, una tendencia hacia zoe, sino, además, una “mutación de nuestro entendimiento compartido de lo que significa hablar y pensar” (p. 32). Esta tendencia geo-centrada de la teoría conlleva también una importante consideración. Los asuntos relacionados con la tierra no están separados de aquellos que tienen que ver con la raza, la clase, discapacidad, edad o preferencia sexual. Pero, estas cuestiones deben estar separadas de cualquier marco binario que naturalice las desigualdades, corriendo el riesgo de caer en un modelo normativo y de dominación naturalizada.

Ya se han anotado las ventajas y desafíos que supone la muerte del sujeto. Una vez superado el “obstáculo de las ilusiones de grandeza del sujeto dominante” (p. 22) es posible realizar análisis del poder mucho más precisos. Infundidas por la fuerza de zoe, las figuraciones hacen posible identificar los puntos y las intersecciones de las relaciones de poder que estructuran a los sujetos. El posthumano, por ejemplo, ofrece una “visión expandida y relacional del yo como un agenciamiento nomádico engendrado por el efecto acumulativo de múltiples lazos relacionales”. La materia viva que constituye el cuerpo, la carne inteligente, la memoria encarnada, está íntimamente ligada al “resto de vida orgánica y se conecta con los animales y la tierra” (p. 33). En otras palabras, las figuraciones requieren de una ética bio-igualitaria comprometida con el análisis de la interacción entre lo humano y lo no humano. La misma línea que conecta las figuraciones con zoe, hacen de estas una fuente de creatividad conceptual que huye de los sedentarios métodos falocéntricos. El posthumano, en este sentido, funciona como una persona o personaje conceptual. Lejos de una “categoría genérica”, funciona como una “herramienta de navegación” (Braidotti, 2017, p. 40). Lo que quiere decir que permite desplazarse entre las líneas de poder y navegarlas. Observar los puntos de intersección entre las especies, los puntos en los que el poder se convierte en discurso normativo y restrictivo, como los puntos de resistencia cargados de potencia.

Si es que el poder engancha a los sujetos a través de los afectos, estos mismos constituyen una fuente de resistencia. Es necesario buscar nuevas maneras de sentir, de amar y de vivir. El posthumano ofrece una nueva mirada sobre la subjetividad y los individuos. Permite trazar cartografías encarnadas, cargadas de potencia. Si es que fuese necesario hablar en una clave más teórica, la figura del posthumano se conecta con la política de la localización en tanto permite trazar las relaciones de poder de cada uno. “Pone sobre la mesa un sentido de responsabilidad por la localización de cada uno” Se necesita un despertar político y, “por lo tanto, la intervención de los otros” (Braidotti, 2007, p. 243). Como forma creativa de hacer teoría, es decir, como figuración, expresa el deseo de cambio, de transformación, o de relaciones alternativas con el poder que uno habita. El poder también se engancha en la carne (Massumi, 2015). Por eso las figuraciones son encarnadas e inscritas. Son procesos de tomar conciencia de en dónde uno se inscribe, en qué forma el poder lo constriñe y en qué forma puede liberar fuerzas

afirmativas. “La búsqueda de empoderamiento afirmativo requiere la trascendencia de lo negativo”. Esto quiere decir rechazar “la violencia vengativa e interrumpir la cadena de repetición de experiencias y emociones negativas” (Braidotti, 2007, p. 258). Atravesadas por una ética relacional, las figuraciones involucran “la búsqueda creativa de representaciones adecuadas de los sujetos que estamos en proceso de devenir” (Braidotti, 2003, p. 83).

Las figuraciones favoritas de Braidotti son: el posthumano, la mujer guerrera, el sujeto nómade, el cyborg, la lesbiana, la postmujer. Estas representan ambos lados del poder. Por un lado, analizan la parte negativa del poder (potestas), sus modos de engancharse a los cuerpos, las contradicciones que presentan, sus modos de operación. Por otro, están cargadas de fuerza, la parte positiva del poder (*potentia*). Permiten “iluminar y transformar nuestro conocimiento sobre nosotros mismos y el mundo” (p. 77). Y por lo mismo, requieren un nuevo “barómetro moral: uno que pueda combinar responsabilidad y un sentido de límites basado en otros principios que no sean aquellos defendidos por la moralidad dominante” (p. 83). Firmemente Braidotti (2004) ha proclamado: “Quiero una cultura del júbilo y quiero la afirmación jubilosa de la positividad en lugar del peso de los dogmatismos y moralismos” (p. 67).

En el corazón de las figuraciones se halla un intenso deseo de “explorar y legitimar la agencia política, tomando como evidencia histórica la decadencia de las identidades firmes, metafísicamente fijadas” (Dolpijn y van der Tuin, 2012, p. 34). Estas, obligan a pensar un horizonte ético universal que ha sido defendido por el individualismo liberal que, no es difícil ver, tienen una contradicción de base (Braidotti, 2006a). Las desigualdades globales, la biopolítica, los mecanismos de poder que operan en este siglo conducen por un camino bastante distinto. El trazar cartografías responsables, comprometidas con una ética relacional, tomando en cuenta los análisis postestructuralistas del poder, toman en cuenta un sujeto localizado, ya no universal y abstracto. Permiten una reflexión ética más rigurosa de los procesos de interacción entre humanos y entre humanos y no-humanos. Por lo que son personajes conceptuales, las figuraciones rompen con la fijación metafísica, permiten la movilidad de los sujetos dentro de las hebras móviles del poder. La misma diferencia sexual, que se encuentra en la base de estas, “es un espacio afectivo, transversal y negociable”. Es la “localización corporal situada desde la que uno empieza” (Dolpijn y van der Tuin, 2012, p. 29).

En este acápite se ha dibujado, en estilo nomádico, lo que Braidotti entiende por cartografías. A lo largo del capítulo se ha intentado dibujar y analizar, a grandes rasgos, los principales puntos de la teoría de Braidotti poniendo especial énfasis en el sujeto nómade. La tarea ha sido deslizar, de las cartografías que Braidotti traza, aquello que pueda ilustrar conceptualmente lo que se entiende por trazar mapas. En este acápite, especialmente, se han intentado dibujar líneas, “como columnas de hormiguitas” (Deleuze y Guattari, 1980, P. 26), entre los acápites anteriores. Para terminar, Braidotti (2004) ha destacado que

en el posmodernismo feminista el desafío consiste ahora en conjugar la visión de la subjetividad con una firme adhesión a la creencia en la diferencia sexual y al compromiso con una praxis crítica y política en términos de contramemoria, de resistencia, de responsabilidad, de saberes situados y de una política de localización. En suma, lo que yo llamo la política de la subjetividad femenina. (p. 66)

La responsabilidad con el proyecto nómade implica no sólo una responsabilidad ética con los otros excluidos de la Modernidad (mujeres, etnias no blancas, animales y

la naturaleza), sino que implica un desarrollo teórico alejado del antropocentrismo. La escritura nómada está ligada a la redefinición de la diferencia, ya no peyorativa, sino afirmativa. Constituye un punto de anclaje del proyecto nómada muy importante. Es gracias a la afirmación y la afirmatividad de la diferencia como se consigue la toma de responsabilidad sobre los otros excluidos, subordinados, manchados, del humanismo clásico antropocéntrico. Este proyecto responde, además, a la responsabilidad que el sujeto toma sobre las diferencias dentro de él o ella. Según Braidotti (2002; 2006a), el capitalismo avanzado hace proliferar las diferencias. En esta atmosfera, que ella también llama condición histórica posmoderna, los sujetos están deviniendo más complejos, más contradictorios, más híbridos, cada vez más rápido. La mediación tecnológica con los otros humanos, y aún más con la naturaleza y los animales, impide seguir utilizando las herramientas clásicas para su análisis. Si es que el sujeto no es uno/a, está escindido/a e internamente diferenciado/a, es imposible un análisis que mantenga de base su unidad. La redefinición del individuo realizada sirve de base para este trabajo. El discurso nómada se aleja tanto del individualismo liberal, como de cualquier discurso universal(izante). Cualquiera de los dos es miope: ignora la complejidad dentro de la subjetividad presuponiendo una homogeneidad dentro y fuera de los individuos.

### 1.11 Conclusión:

La vida es lo que se encuentra en corazón de este trabajo, latiendo y resonando. La vena postestructuralista de Braidotti obliga a pensar la vida humana (cultural, política, discursiva) interconectada con la vida animal/vegetal (una masa de vitalidad pre y no-humana). Como se anotó antes, la primera se ha legitimado como inteligente despreciando y controlando la segunda. El proyecto del nomadismo consiste en articular de tal manera *Bios* y *Zoe*, que se despliegue una línea ética, enmarcada en una red de poder, para adquirir responsabilidad sobre ellas. Este proyecto se conecta con la redefinición empírica del cuerpo, y de la materialidad, como la yuxtaposición de lo social, lo discursivo, lo lingüístico y lo biológico. El sujeto nómada, como persona conceptual, resulta útil al momento de analizar la red de poder en la que se encuentra atrapado el cuerpo del sujeto. Estas redes de poder inciden no sólo en la cultura, la legislación y la política, sino que tienen un impacto crucial sobre la vida, sobre los animales, la naturaleza y las relaciones que los individuos mantienen con estos. *Zoe*, la vitalidad pura, compone “la red de fuerzas, intensidades y encuentros que contribuyen a la producción de la subjetividad nómada” (Braidotti, 2006a, p. 41).

El nomadismo filosófico rechaza la melancolía. En la atmosfera de rápidos cambios del capitalismo avanzado, la teoría debe dar cuenta de los cambios contradictorios que suceden dentro de los sujetos y del mundo. Braidotti (1994) escribe que para pensar en el cambio es importante pensar en el “sujeto pensante, cognoscente, como no ‘uno’ sino más bien como una entidad que se divide una y otra vez en un arco iris de posibilidades aun no codificadas y cada vez más hermosas” (p.185). Las líneas que se desprenden de aquí se conectan con la subjetividad, con el cuerpo, con la escritura, con el quehacer teórico y, sobre todo, con la vida. Afrontar la crisis del humanismo, de una manera no nostálgica, implica “rechazar los modos de pensamiento dualistas o contrapuestos y requerir, en cambio, una articulación más sutil y dinámica” (Braidotti, 2004, p. 203). Si es que el sujeto nómada posthumano, es la base ontológica del nomadismo, esta es su base metodológica. El nomadismo procede por esquizofrenia, por rizoma, por discontinuidad. Procede, sin embargo, manteniendo la base material del sujeto, su situación encarnada, dentro del actualmente esquizofrénico (des)orden mundial.





Antes que pensar en solipsismo, los mapas son como artificios incrustados en el mundo y actúan dentro de él. En medio de este panorama político, que apenas se ha esbozado, ¿qué podría hacer un mapa? Si es que el imaginario social ha venido adquiriendo un tinte nostálgico, el movimiento que produce un mapa está dotado de afirmatividad, de rechazo a la negatividad, de deseo de transformación y de búsqueda de vida plena de las diferencias. Ya no hay vuelta atrás. Se habla en figuraciones, se trazan ficciones. Los mapas dotan de vida, cargan de responsabilidad sobre la vida. Si es que se toma “en serio el proyecto del feminismo y del posmodernismo, dejen de pensar en él, de preocuparse por él, de leer acerca de él: ¡sólo pónganlo en práctica!” (p. 67).

## Capítulo 2

### 2.1 La localización. Política y método:

Como se ha venido defendiendo a lo largo de este trabajo, “vivimos en permanentes procesos de transición, hibridación y nomadización” (Braidotti, 2010b, p. 217). Esto pone en tela de juicio los procesos teóricos lineales dirigidos por conceptos. Es por esto que el nomadismo funciona en zigzag, en contra de la linealidad clásica. Admite la especificidad de las singularidades, en contra de las pretensiones universalistas del conocimiento. Hacia esto apunta la política de la localización. Da cuenta, por un lado, de la propia localización de uno/a y, por otro, a partir de la perspectiva situada y encarnada como base del conocimiento.

Braidotti encuentra la fuente de la política de la localización en Adrienne Rich (1987) y Donna Haraway (1988). El núcleo de esta, como apunta Rich, es “entender la manera en que un lugar en el mapa es también un lugar en la historia” (p. 207). Frente al universalismo que escapa a cualquier localización y, por lo tanto, a hacerse responsable, la política de la localización pretende, en palabras de Rich, “bajar de nuevo a la tierra” (p. 212). Poniendo de base el cuerpo, como primer territorio, como experiencia vivida, la política de la localización es una toma de conciencia y responsabilidad sobre las diferencias que estructuran a cada uno/a. Es una capacidad de ver, una visión inmersa en una red de poder y conocimiento. ¿Quién mira?, ¿con quién?, ¿cómo? y ¿desde dónde? Es contingente a la historia, evita ubicarse en una posición ilocalizable, que mira desde arriba, en ninguna y en todas partes, eternamente. Tanto el relativismo como la totalización, anota Haraway, “hacen imposible ver bien”, ignoran por completo la “localización, la encarnación y la perspectiva parcial” (p. 585). La localización llama a dar cuenta de aquella experiencia que uno/a vive sin pensar. La experiencia de ser blanco/a o no blanco/a, homo/heterosexual, mujer u hombre, poscolonial, occidental o no occidental. Está cargada de esperanza, dirigida por una lógica relacional y basada en la ética y la política.

Haraway reclama un conocimiento que privilegie “la contestación, la deconstrucción, la construcción apasionada, las conexiones en red y la esperanza por la transformación de sistemas de conocimiento y maneras de ver” (p. 585). Es decir, dar cuenta, como apunta Rich, “no solo de nuestro sometimiento sino de nuestra práctica y activa presencia” (p.208). La política de la localización se opone a la dominación, se basa en la resonancia antes que en la dicotomía. Esto quiere decir escuchar las maneras en que el poder resuena dentro de uno/a: poder para resistir o para soñar la libertad. Es por esto que la política de la localización mantiene de base ontológica al sujeto escindido, con la capacidad de teorizar, pero también soñar, con identidades y diferencias múltiples. “Incluso para empezar por mi cuerpo tengo que decir que desde el principio ese cuerpo tuvo más de una identidad” (Rich, p. 209).

Si bien para Haraway la posición privilegiada de la política de la localización es la de los/as subyugados/as, esta posición necesita de una reelaboración crítica para aprender a ver y, en una lógica relacional, ver en compañía. La política de la localización da color a las hebras del tejido de poder-conocimiento que produce la subjetividad. En esto reside su alto grado de responsabilidad: ser consciente de lo que nos hace, del poder que contenemos y nos contiene. Aquí también reside su alto grado de solidaridad o interconexión. Esa red de poder nos conecta con otros/as de distintas maneras. Además de iluminar aquello que nos hace, muestra con quién uno está. Da vida a las relaciones de poder que establecemos con los otros y las relaciones de poder que estructuran nuestras diferencias.

Aquí encuentra la política de la localización su punto utópico. La esperanza, y la lógica de relacionalidad que conlleva, producen formas de cambiar las relaciones de poder en las que estamos inmersos. Como apunta Rich, “No podemos construir una sociedad libre de dominación volviendo la mirada atrás y fijándola en una tribu o ciudad de hace tiempo” (p. 218). La política de la localización implica el desafío de mirar al futuro no de una manera individual, sino colectiva y relacional. Como dice Haraway, cómo puede uno “ser sólo una célula o una molécula —o una mujer, persona colonizada, proletario, etc.— si uno pretende ver, y ver desde estas posiciones críticamente” (p. 587). Esto conlleva una pasión por tartamudear, por hablar voces distintas, por mirar de maneras diversas, de relacionarse de formas otras y de soñar futuros posibles. El sujeto escindido, y a su vez contradictorio, según Haraway, es el único que puede “interrogar las posiciones y hacerse responsable, el único que puede construir y unir conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia” (p. 586).

Conectada con las figuraciones, la política de la localización implica, además, una valoración de los sentimientos que están dentro de la mirada. En tanto que movimiento por el cambio, como apuntaba Rich, la política de la localización “vive en los sentimientos, las acciones y las palabras” (p. 215). El pensamiento abstracto y universal limita los sentimientos, los hace negativos, arrogantes. Para combatir esto, se hace necesaria “una mirada parcial y una voz limitada” (p. 590). Para Haraway, el conocimiento situado hace posible “conexiones y aperturas inesperadas” hacia los otros, hacia uno/a mismo/a, el territorio, el cuerpo, la historia. Parte de la responsabilidad sobre la cultura, la vida, el mundo, debe llegar a ser, como señala Rich, “una masa crítica que dice en muchas voces, idiomas, gestos y acciones diferentes: Debe cambiar; podemos cambiarlo” (p. 217).

La visión unitaria del sujeto implica la visión lineal del progreso científico y su práctica deslocalizada, universal, fuera de cualquier punto espacial e histórico. El trabajo de Braidotti (2006, 2010b, 2001) se desprende de Deleuze y Guattari, Foucault e Irigaray. Pone sobre la mesa el nacionalismo metodológico eurocéntrico del racionalismo y sus pretensiones universalistas. Como vimos anteriormente, apela a una identidad no unitaria y múltiple. Una subjetividad móvil y encarnada se encuentra “más allá de categorías identitarias”. Se muestra desafiante ante “la ecuación tradicional de subjetividad y conciencia racional” descansado, en cambio, “sobre una ontología del proceso” y resistiendo “la reducción a la visión lineal” de la subjetividad y la conciencia. Rechazado tal principio, el nomadismo llama a la responsabilidad sobre la localización de uno/a. Es decir, responsabilidad sobre la historia y su territorio de manera relacional con los otros/as humanos y no humanos. Además, esta versión dinámica de la subjetividad permite desarrollar “las fuentes creativas de la imaginación para la tarea de representar relaciones y acciones afirmativas en el presente” (Braidotti, 2010b, p. 108).

El nomadismo establece una “visión del sujeto del conocimiento como una singularidad compleja, un agenciamiento afectivo y una entidad vitalista relacional”. Exige un giro en la teoría hacia una “forma de responsabilidad ética y política que requiere un entendimiento adecuado de la específica localización de cada uno/a, es decir, la perspectiva encarnada e inscrita de uno/a” (p. 215). Apunta hacia una metodología cartográfica que sirva para analizar las posiciones dentro del poder, en una dimensión “geopolítica o ecológica”, brindando estrategias de empoderamiento.

Esta metodología, apunta Braidotti, se desarrolla a través de figuraciones: personas conceptuales que son “formas de situar y enmarcar la posición del sujeto y sus prácticas epistemológicas y políticas” apuntando siempre a “producir contraimágenes creativas del sujeto” (p. 216). En tanto que prácticas situadas, “requieren conciencia tanto de las limitaciones, como de la especificidad de la localización de uno/a” (p. 217).

Las figuraciones logran iluminar nuestra conciencia sobre la posición que ocupamos en el mundo y en el poder. Brindan, además, la posibilidad de mostrar al sujeto como una entidad en constante transformación. Como personajes cambiantes y traductores de la realidad lejos de los conceptos, las figuraciones desestabilizan la visión dominante del sujeto. Es así que aparecen figuraciones como la lesbiana de Wittig, el Cyborg de Haraway, el Nómade o la Mujer Guerrera de Braidotti, así como lo *queer* y la Diáspora.

Este giro metodológico marca, a su vez, un giro ético: tomar responsabilidad sobre la cultura, el espacio de poder que uno habita, la relación que mantiene con la naturaleza y los animales. En síntesis, responsabilidad sobre la vida. El sujeto nómade del conocimiento tiene la obligación de “ser responsable con su historia pasada y la larga sombra que proyecta en las políticas del presente”. Esta obligación está ligada a una fuerte crítica al rechazo a los otros, la intolerancia y la xenofobia. Aunque Braidotti se refiere a Europa, estas indicaciones marcan el tinte del nomadismo. En lugar de buscar una razón universal, el nomadismo “expresa una responsabilidad parcial aterrizada, basada en un fuerte sentimiento de colectividad y relacionalidad” (p. 218).

Este sentido de relacionalidad, como se insistió anteriormente, tiene que ver con otros no sólo humanos. Es por esto que la política de la localización implica una ética relacional que se entiende mejor como ecología, en tanto esta se refiere al medio natural, tecnológico y animal en el los sujetos se mueven. Atendiendo a esta relacionalidad, contra el nacionalismo e individualismo, se pueden trazar cartografías del poder y, sobre todo, pensar en utopías. En el ánimo anti-especista, que se lee entre líneas de Haraway y Braidotti, la libertad y las relaciones de no dominación que se establecen involucran a los animales y la naturaleza, así como a la tecnología. El ambiente posindustrial, poscolonial y poshumano de estos tiempos posmodernos exige un pensamiento de esta naturaleza. Es imposible pensar el mundo siguiendo la sedimentación histórica del racionalismo.

## 2.2 Cartografía:

En este capítulo se desarrollará una línea metodológica de las cartografías que, en el anterior, se caracterizaron teóricamente. Junto a ellas está ligada la política de la localización, perfilado en el acápite anterior, y la ética relacional. No hay otra manera de proceder sino en zigzag. De los afectos a las figuraciones; de las figuraciones a las narrativas y genealogías; de estas, a las cartografías. Como lo ha declarado Braidotti, las cartografías constituyen, en relación a la historia, contra-narrativas del presente. Más que nada, se trata de explicar cómo ha procedido y procederá este trabajo. Antes de entrar en detalle a las cartografías del poder que ella ha trazado, se trata de visualizar cómo procede, primero el rastreo de conceptos y, luego, el trazo de líneas entre ellos. Se ha explicado la política de la localización como metodología para entrar de lleno en las cartografías.

Las cartografías, en principio, son una fuente de autocrítica. El zigzag que trazan, apoyado por las narrativas y genealogías, brinda puntos en los que el/a lector/a puede engancharse. Cuando se habla de que las cartografías *iluminan* las hebras que constituyen la red de poder en la que uno/a se mueve, se quiere decir que se hacen visibles para uno/a. Como se vio, de esta manera uno/a puede hacerse responsable de las hebras de poder que lo/a estructuran. Siguiendo el hilo del capítulo anterior, estas son: la raza, la clase, la edad, el sexo, el género, la práctica sexual y la discapacidad. Se transforman en vectores en tanto que actúan como puntos de referencia para trazar cartografías. Son móviles y, de manera relacional, ponen al sujeto en distintos puntos de poder.



La subjetividad también es un territorio o, mejor dicho, un trozo de territorio. La subjetividad como territorio se entiende, por tanto, como un espacio geopolítico y ecológico ubicado en una historia. Aquí sirven de mucho las genealogías y narrativas en tanto que dan cuenta de uno/a como proceso (temporal) y las relaciones (espaciales) que mantiene con los/as otros/as. Poniendo en primer plano los afectos, la autocrítica tiene un potencial impresionante para transformar las maneras de sentir. La tarea de cartografiar, en lugar de describir los afectos dentro del texto, supone la capacidad de sentirlos. Estos no provienen del/a autor/a sino de su experiencia vivida. Un autor/a nómada vitalista fija su atención en la manera en que experimenta los afectos en su relación con los/as demás, con los animales y con la naturaleza. El poder que implica es el de mover al sujeto hacia la transformación de sus relaciones y, sobre todo, poner más atención en los afectos positivos.

Aquí se emplea el término territorio en sentido espacial y temporal. El término cartografía, en el sentido que se le da en este trabajo, tiene que ver con esta concepción del texto como territorio. Este no sólo está compuesto de conceptos y procesos sino, también, de afectos. Como ya se ha apuntado, los afectos son los que mueven un proceso teórico. La cartografía es un mapeo de los afectos que mueven un texto. Braidotti (2006a) se aleja de la linealidad y, también, del relativismo y nihilismo. Afirma que “la economía global no funciona de manera lineal, es en cambio como una red, diseminada y policentrada”. Es por esto que, en tanto responsables, las cartografías permiten pensar su funcionamiento. Los eventos no son lineales, sino “multiestratificados e internamente contradictorios” (p. 31). En medio del capitalismo avanzado, no se puede pensar sino en paradojas. Tampoco se pueden pensar eventos aislados. Más bien, se piensa en eventos interrelacionados, inscritos en una localización, hegemónicos y con múltiples centros. En cualquier caso, hacen pasar intensidades. De alguna manera, siempre están involucrados los afectos.

Las cartografías no están separadas de la vida, como tampoco lo están el texto. Este es un cuerpo y en su corazón late la vida. Braidotti (2012), encuentra que el “bio-capitalismo genético es, antes que un concepto, una red de discursos y prácticas sociales, multiestratificados y cuestionados, enfocados en el control de la Vida y de la materia viva” (p. 61). El ambiente político de estos tiempos posmodernos, que se perfilaba al final del acápite anterior, constituye un desafío para la teoría crítica. Tomando en cuenta que esta es un desborde de disciplinas, no puede desatender las diferencias como parte fundamental de la vida. Más que nada, las diferencias en tanto que localizaciones o hebras de poder que estructuran a cada uno/a. Estas son formas de vida, líneas que trazan la vida de uno/a.

Siguiendo el hilo de esta argumentación, el debate filosófico sobre el poder desemboca en la subjetividad, así como en la ecología, la ética y la política. Estas líneas no están separadas, sino que se trenzan de maneras inesperadas. En lugar de girar el discurso a la ansiedad, paranoia y melancolía, las cartografías ponen de relieve formas alternativas de producir resistencia. Se trata de cultivar cierta sensibilidad y “modos afirmativos de interrelación y fuerzas y valores generativos” (Braidotti, 2008, p. 11). En lugar de seguir protocolos y reglas preestablecidas, una línea cartográfica traza “modos de devenir empoderadores”. En este punto, las cartografías están ligadas a la imaginación y, por tanto, a las figuraciones. Crear posiciones de sujeto afirmativas, mover los afectos en un sentido afirmativo, tiene el fin de transformar las relaciones negativas en positivas. Si es que los afectos resuenan bajo del texto, escucharlos significa sentirlos con el fin de traducirlos en formas de relación potenciadoras de devenir teniendo, siempre como norte, una ética relacional afirmativa.



Hasta aquí se ha delimitado un poco más la cuestión de las cartografías. Poniendo al centro la vida, se dibuja un mapa de relaciones, afectos y fuerzas —negativas y positivas— que conectan al sujeto poshumano a una red de poder multiestratificada y encarnada. Así mismo, tomando la vida como centro, lo que cuenta como método de conocimiento es la experiencia. Sin embargo, se insiste, aún más, en la ética afirmativa del devenir. Aquello que marca la experiencia es la transformación de las relaciones que uno/a mantiene con los/as otros/as. Este cambio de perspectiva hace necesario fijar la atención en la transversalidad, la interseccionalidad y las localizaciones. La tarea cartográfica da cuenta de la vida en forma de narrativas y genealogías. Contar las experiencias de uno/a en el mundo, de su existencia se vuelve una tarea política. Da cuenta de las relaciones que uno/a establece y de los puntos de partida para transformarlas. Las genealogías, por otro lado, dan cuenta de los procesos vividos. Marcan puntos de devenir y describen su proceso. Ambas están cargadas de sensibilidad y resultan, además, formas creativas de informar de las fuerzas vitales. Es decir, hacen resonar los afectos, mueven fuerzas, afirman las diferencias. Se encuentra en ellas la creatividad conceptual necesaria para repensar, renarrar y rehacer la historia y los procesos que inciden materialmente en la vida. El tejido que realizan las cartografías tiene una vena afectiva que se entrelaza con la teoría, con las genealogías y narrativas para dar cuenta de la vida misma. Una perspectiva situada dirige todo el proceso de tejer un mapa, acompañada, por supuesto, de la ética afirmativa de devenir.

Las cartografías, en tanto que genealogías, dibujan un proceso. Tomar como base del conocimiento y de la práctica teórica los procesos, en contra de los conceptos, restituye su carácter histórico. Las categorías teóricas tienen una historia y un devenir. Son contingentes antes que universales. Esto no apunta a un relativismo, sino a una revisión histórica y responsable de la visión del mundo occidental. Es decir, tomar conciencia de que lo que se ha escrito, y se escribe, carga dentro de sí un proceso de sedimentación a través de la historia. Un concepto no es una molécula aislada, es una red de poder en la que interactúan diversas variables. La tarea cartográfica tiene que ver con el mapeo de estas variables y su acción dentro del concepto. Esto es, notar cómo, a través de la historia, una categoría ha sido revisada y criticada. Epistemológicamente, los marcos teóricos y metodológicos inciden en la producción de conocimiento. Una perspectiva cartográfica los sitúa en un punto del espacio y de la historia. Además, sitúa su evolución y progreso. Los mira como relaciones cambiantes con el mundo antes que como recetas a ser aplicadas. Aquí, constituyen una fuente de riqueza conceptual y metodológica las experiencias negras, *queer* y poscoloniales. Dan cuenta de la mirada localizada, hacen girar la mirada hacia las experiencias que uno/a no vive, así como también a la propia experiencia.

En cambio, como narrativas, las cartografías proceden por los afectos. No sólo muestran la experiencia cambiante de cada uno/a. Además, dan cuenta de los afectos inconscientes que uno/a vive. Contar la experiencia en el mundo, la existencia de uno/a, es el punto de partida de las genealogías. Mientras que estas dan cuenta de un proceso epistémico, las narrativas las sustentan. La categoría epistemológica es una abstracción de la experiencia vivida. Restituir su carácter histórico responde a cómo actúa sobre el mundo y los sujetos, qué fuerzas activa y cuáles inhibe. Las narrativas dan cuenta de que alguien que tiene un cuerpo físico produce un cuerpo teórico. Como ya se anotó, el cuerpo es el primer territorio y la primera experiencia. Por tanto, el conocimiento es localizado. La tarea cartográfica termina siendo la responsabilidad que uno/a toma sobre su cuerpo y sobre su producción conceptual. En este sentido, se trata de poner sobre la mesa el juego de fuerzas que recorren el cuerpo de uno/a. De la manera más simple, se trata de contar una experiencia con el fin de encontrar en ella puntos afirmativos de devenir. Relatar la experiencia para dar cuenta del carácter contingente y real de conceptos (como sexualidad o poder). Tejidas así, las narrativas y genealogías terminan



siendo fuentes importantes de empoderamiento. Además, son recursos teóricos importantes para trazar cartografías responsables.

### 2.3 Cómo trazar el mapa:

En este trabajo se utilizará la cartografía como recurso metodológico, en tanto puede informar del trabajo teórico de Braidotti de una manera especial. Aquí se trata de tejer la vida de Braidotti con su producción teórica. En este tejido se pone énfasis en su teoría nomádica y en su experiencia nómada. Sólo se puede proceder en zigzag. En tanto que “el yo incardinado se define como la intersección de muchos campos de experiencia y de fuerzas sociales” (Braidotti, 2004, p. 198), la experiencia es el punto de partida de cualquier cartografía. Siendo, la que se propone en este trabajo, una cartografía textual, o conceptual, no se trata aquí de contextualizar el ambiente de la autora. Más bien, se trata de “recrear” su experiencia. Por esto se recurre a la memoria, a “la capacidad de recordar”, con el fin de establecer líneas de afectos, experiencia y devenir. Es decir, tejer el texto y la experiencia. Las consecuencias de la experiencia en la teoría y, de vuelta, la incidencia de la teoría en la experiencia. Tomando como centro los afectos y la vida, el texto se conecta con la experiencia y la transforma.

Utilizando los textos autobiográficos de Braidotti, se trazarán líneas que conecten su vida con su teoría. Esto quiere decir que se dibujará su sistema de pensamiento, entendido como líneas y mapas yuxtapuestos. Para esto, primero se debe rastrear los procesos nomádicos de su vida. Los procesos teóricos ya se han rastreado en el capítulo anterior. Para rastrear los procesos de su vida, se observan las genealogías que ella misma traza. Para rastrear sus segmentos de vida, se observan sus narrativas. Para tejer el mapa se utilizarán estas líneas, genealógica y narrativa, así como conceptual —desarrollada en el capítulo anterior—, mostrando cómo se traza un zigzag entre teoría y vida. Aquí es importante fijar la atención en los afectos. Como se ha repetido hasta el cansancio, lo que mueve los procesos teóricos, genealógicos y narrativos son los afectos. No se puede prescindir de estos.

A lo largo de la cartografía, que está a punto de trazarse, se teje otra línea sobre el panorama político actual. Como se mostrará, en el ambiente contemporáneo están recorriendo afectos negativos y reactivos. Esto hace necesario trazar cartografías del presente que, por un lado, hagan resistencia a los afectos negativos poniendo en primer plano los afirmativos. Y, por otro, hagan resistencia a los marcos conceptuales y metodológicos sedimentados de la práctica académica (Braidotti, 2002). Finalmente, por las mismas razones, el estudio de la teoría nomádica de Braidotti se hace necesario para hacer resistencia a una política que está tomando una dirección hacia la nostalgia y la paranoia. Donde aparecen micro-nacionalismos, discursos de odio y fundamentalismos. Centrar la atención en el Sujeto Nómada, además, logra desestabilizar la razón de base de este panorama político: la búsqueda de una identidad fija.

Esta cartografía toma de base dos textos autobiográficos de Braidotti. Primero, la introducción a *Sujeto Nómada* (1994), donde narra su viaje a Argentina tras los pasos de su abuelo. Y, segundo, el post-ludio a la compilación realizada por Blaagaard y van der Tuin, *El Sujeto de Rosi Braidotti* (2014), donde revisa su itinerario teórico. En estos textos se revisará su biografía conectando, genealógicamente, su obra y su vida. Específicamente, aunque no limitante, esta genealogía se centra en el nomadismo. Con base en esto, se revisarán tres textos importantes. *Patrones de Disonancia* (1991), *Metamorfosis* (2002) y *El Posthumano* (2013). Estos textos son importantes puesto que marcan el itinerario teórico de su obra que, luego, se conectará con su vida. Las categorías principales, que aparecieron ya en el primer capítulo, son “Sujeto Nómada”,



“posthumano” o “posthumanismo”, “diferencia” y “devenir”. La tarea consiste en partir de una genealogía de su obra, conectada con su historia de vida, hasta llegar a un mapa de las categorías fundamentales de la teoría de Braidotti. Conectando estas últimas con su vida, se logra un mapa que muestre cómo su vida nómada incide en su teoría nómada. Además, cómo esta teoría reformula su concepción del mundo, del quehacer teórico y de la vida.

Por otro lado, trazando una cartografía con estos pasos, genealógico, narrativo y conceptual, se logra trazar, también, rutas políticas de transformación. Braidotti ya lo ha demostrado, en el mundo contemporáneo resurgen los micro-nacionalismos y fundamentalismos. El sujeto nómada, logra desestabilizar la identificación binaria falocéntrica, de tal manera, que permite flujos de devenir hacia su transformación. En América Latina —si es que no, en el mundo—, están apareciendo discursos de odio contra los/as migrantes, las diversidades sexuales y de género, y las mujeres. Estos discursos apelan a fundamentalismos biológicos y religiosos, basados en la visión unitaria y teleológica del sujeto. La metodología cartográfica permite analizar, por un lado, la teoría de Braidotti y, por otro, el complejo mundo en el que vivimos.

Como se ha venido anotando, el Humanismo “necesita ser revisado y abierto a los desafíos y complejidades de nuestros tiempos” (p. 35). Las cartografías producen formas de pensamiento más responsables e inscritas que las prácticas sedimentadas del pensamiento académico. Constituyen un desborde de la teoría tradicional funcionando con múltiples puntos de anclaje y varios marcos metodológicos combinados. El texto es un territorio abierto. Se recorren sus líneas como en un viaje o en un mapa. Abierto quiere decir, aquí, que rebasa las fronteras de una disciplina. Aunque este trabajo ha sido, casi en totalidad, filosófico, no ha podido evitar tocar temas de otras disciplinas. No de manera transdisciplinaria, sino en el sentido de que la complejidad del mundo y del sujeto son tan vastas, que es imposible que una disciplina logre cubrirlas. El mundo rebasa sus fronteras, desborda sus límites.

Un texto mueve fuerzas, positivas y negativas, tejiendo con ellas un entramado de poder. Es decir, el objetivo del texto no es un fin argumentativo. Su fin, en cambio, es el de trazar líneas de devenir potenciadoras de la subjetividad nómada. desestabilizar la identidad binaria que excluye y oprime, que, además, posibilita los discursos y prácticas discriminatorias. Por tanto, la cartografía logra un método viable de desligar la identidad de una oposición dialéctica. Da cuenta, también, de la propia localización de uno/a. Posibilita la desestabilización de las prácticas académicas sedimentadas y responde al contexto actual. Logra desatar la vida animal dirigida a la resistencia y transformación del sistema capitalista, falocéntrico, fundamentalista. Es, por último, una manera de expresar positivamente la diferencia, de encontrar puntos de fuga, de encontrar esperanza. Se trata, aquí, de producir “una mutación imprevista en el orden de nuestro pensamiento, una disrupción momentánea, una pausa reflexiva y un punto de resistencia” (Braidotti, 2002, p. 322).



### Capítulo 3

#### 3.1 Afectos:

En el texto ocurren procesos de subversión y desestabilización. Pensar que el texto nomádico simplemente describe conceptos mantiene una visión clásica de la escritura, con fines meramente explicativos, sustentada en la autoridad del autor/a y su “objetividad”. En cambio, la escritura nomádica pone de relieve los afectos que ocurren bajo los conceptos. Es una manera de establecer vínculos afectivos con los/as lectores/as. En términos de estilo, la escritura desestabiliza el estilo edípico y despótico. Es decir, hace que los/as lectores/as deseen liberación y esperanza. “La escritura, incluso y sobre todo la escritura académica, tiene que desafiar y desestabilizar, intrigar y empoderar” (Blaagaard y van der Tuin, 2014, p. 228).

El cuerpo teórico de Braidotti está movido por cuatro pasiones: “la escritura; la filosofía; el feminismo; y el presente”. Ella define el pensamiento como “un ejercicio de negociar con y exceder las condiciones del presente, y no corresponder a las representaciones dominantes” (p. 227). Es un proceso de crear figuraciones, como formas de renovar las representaciones clásicas del sujeto, a través de la escritura. Funcionan como formas empoderadoras, cargadas de esperanza, para cambiar las condiciones de vida del presente. La escritura es, en tal caso, una manera de “vivir intensamente y habitar el lenguaje como un sitio donde múltiples formas de pertenencia están contantemente negociándose” (p. 228). Esto quiere decir que la escritura es una forma de crear comunidades, “lazos y conexiones”, tanto afectivas como discursivas. Por otro lado, para Braidotti (2003), el feminismo es “un proceso interactivo que muestra los aspectos de nuestra existencia, especialmente, nuestra propia implicación con el poder que no hemos notado antes” (p. 77). El feminismo defiende los conocimientos situados en contra del conocimiento universal. En este sentido, expresa localizaciones, expresadas a través de figuraciones.

Braidotti se interesa por la escritura en tanto devenir, como se vio antes, y en tanto pasión. Pasión por afirmar la diferencia. Lo que conlleva la escritura nomádica es la negociación entre las maneras habituales de hablar (hacer teoría) y nuevas maneras que den cuenta de los afectos y de las multiplicidades. El estilo de Braidotti tiene características especiales. Primero, hablar en primera persona. Segundo, mimetizar el estilo tradicional, con burla, con alegría. Tercero, traducir, hablar en múltiples lenguas, en diversos acentos, mezclándolos y haciendo música. Como políglota y cosmopolita — aunque ella critica este término— sabe manejar los idiomas, se desplaza en ellos como viajando por el mundo. Por esto se concentra en Europa, en el devenir de Europa. Un rasgo general, que abarca los anteriores, es la ironía. Braidotti (2004) la ve como un “raro don” que “constituye el lado humorístico y, no obstante, serio de la autorreflexión” (p. 55). Sobre todo, la característica fundamental del estilo de Braidotti es la atención que da a la vida. Aquí encuentra sentido el uso de narrativas. ¿Cómo más contar la vida? ¿Cómo más poner en palabras la movilidad y la alegría?

Además, se interesa por la escritura de otras. Clarice Lispector, Fay Weldon y Kathy Acker, especialmente. Encuentra en ellas una velocidad y una pasión poshumanas y desestabilizadoras. Esto se enlaza con el devenir, en tanto que este también implica cierta velocidad y cierta(s) pasión(es) para desestabilizar y desterritorializar. En todo caso, el devenir no es normativo. No se exige un “modelo específico” para devenir (Braidotti, 2004). Lo que hay que tener en cuenta es que el devenir es un proceso lento de repensar y reelaborar la localización de cada uno/a. Esto quiere decir cartografiar la posición de uno/a. Para poder deconstruir (y reconstruir) una posición hay que tener en cuenta no sólo la posición misma, sino también sus



limitaciones. Es por esto que se anotaba que se tiene plena consciencia de la situación y de la vida de uno/a viendo la de los/as otros/as.

Con referencia a las cartografías, Braidotti (2002) anota que “son mapas que parten de un riguroso análisis del paisaje político del presente”. En consecuencia, “no son unidimensionales, sino que dan lugar, por el contrario, a todo tipo de discusiones y de lecturas disonantes” (p. 227). Lo que hay que entender es que el presente está hecho de historia. Las cartografías, como registro o itinerario del devenir, son lecturas del presente en tanto historia. La localización que uno/a habita se ha venido construyendo durante mucho tiempo. En todo caso, esta lectura, basada en afectos, no es una fuente de angustia y pánico, mucho menos nostalgia. Es una fuente de empoderamiento y conciencia política de manera afirmativa. Permitiendo, así, procedimientos políticos que no pierdan visión de futuro.

Braidotti (2002) considera central el desafío de la transformación, tanto “para cartografiar el presente como para trabajar por un futuro constructivo” (p. 315). Mientras que el devenir es múltiple, las transformaciones denominan cada línea de esa multiplicidad. Braidotti apela por transformaciones más profundas, de la sociedad y del sujeto, antes que simples cambios estructurales. Las transformaciones tienen que ver con intercambios relacionales. En este espacio de negociaciones es que sucede el devenir. Los/as otros/as, y el mismo sujeto, participan activamente en este proceso. Sin embargo, cualquier mutación o transformación pone en primer plano las fuerzas creativas, los afectos positivos. El devenir tiene que ver con quitar las heridas y las laceraciones.

Asistimos a un acelerado ritmo de transformaciones de identidad que se expresa en forma de monstruos. “Las transformaciones, las metamorfosis, las mutaciones y los procesos de cambio se han convertido en algo familiar para la mayoría de los sujetos contemporáneos” (p. 13). Los monstruos dan cuenta de la “profunda ansiedad”, así como también de “la pobreza que caracteriza el imaginario social [...] y nuestra incapacidad para abordar creativamente las transformaciones en curso” (p. 17). Es por esto que se hacen necesarias las cartografías. Para despertar la conciencia ante los cambios que sufre el ambiente político, el mundo y cada uno/a, posibilitando dar cuenta de ellos. Los monstruos, por otro lado, también expresan la atadura, gastada pero persistente, de la diferencia a su carga negativa. Lo monstruoso, en el panorama político, también expresa lo diferente, lo intermedio. Por tanto, hay que luchar en contra de cualquier práctica y discurso que oprima la diferencia. Esto quiere decir afirmar la diferencia y sus afectos positivos, así como también sus posibilidades de devenir.

Afirmar la diferencia, y el devenir, es una forma de localizarse. Si es que lo que estructura una localización son las diferencias, afirmarlas supone iluminarlas. Iluminando las diferencias uno/a da cuenta de su localización. Pero, como se había anotado, la localización escapa al autoescrutinio. Vuelve a ser necesaria la interrelación con los otros/as. Braidotti (2013) huye del individualismo y de la autodeterminación. El primero “genera egoísmo y egocentrismo”, mientras que la segunda “puede transformarse en arrogancia y dominación” (p. 35). Por tanto, la afirmación de la diferencia, al igual que lo que se anotaba antes sobre la localización, necesita ser atravesada por una lógica relacional. Esto quiere decir que el proceso de localización, de indagación de las líneas de poder (de vida) que constituyen a cada uno/a deben ser trabajadas conjuntamente con los otros/as humanos y no-humanos. Esta pauta también se aplica al devenir.

Así mismo, las transformaciones señalan el curso que ha tomado el mundo. Al hilo de la argumentación de Braidotti, se afirma que el mundo y la teoría han devenido



nomádicos y poshumanos. Se ha visto resurgir el nacionalismo, el racismo, la xenofobia, misoginia, homo/transfobia. Esta vez, a microescala. Es decir, han surgido microfascismos. Lo nomádico y poshumano no apuntan a estas pasiones negativas. Más bien, señalan las velocidades y potencias del mundo. Hablan de cambios y transformaciones, de afectos y fuerzas, de procesos. Dan cuenta de las diferencias, ya no como aquello de los que los sujetos reniegan, sino como aquello que los constituyen. También marcan la pauta para la resistencia. La política debe hacerse cargo de estas transformaciones y, en este sentido, devenir micropolítica.

La micropolítica es una manera efectiva de hacer frente al universalismo y a las condiciones cambiantes del mundo actual. “Si el poder es complejo, difuso y productivo, así debe ser nuestra resistencia a él” (Braidotti, 2013, p.33). Como se revisó anteriormente, el poder y el mundo contemporáneo operan paradójicamente. Por tanto, la resistencia debe dar cuenta y ser efectiva frente a estas paradojas. Esto no quiere decir reducir la paradoja a una oposición binaria, mucho menos subsumir las paradojas a lo general y universal. En este sentido, las cartografías generan prácticas micropolíticas de resistencia. Para hacer resistencia se debe tener plena conciencia del poder, sus formas de operar y en dónde se encuentra cada uno/a. Siguiendo a Kaplan y Grewal, Braidotti apunta que la hegemonía y el poder están diseminados. Por tanto, la resistencia, aquí esbozada, debe responder a cada pedacito de poder y hegemonía que oprime en cada nivel. De aquí se sigue que tanto el poder, como la resistencia a él, son multiestratificados.

La micropolítica, y seguidamente las cartografías, dan cuenta también de los afectos. “Desde una perspectiva política, el acento recae, en consecuencia, en la micropolítica de las relaciones” (p. 96). Es decir, la tarea cartográfica implica la búsqueda de estrategias, discursivas, sociales y de pensamiento, que desestabilicen un orden, un sistema o un lenguaje. Sobre todo, a niveles afectivos, la práctica política desestabiliza el orden. Trazar un mapa no sólo implica la plena conciencia de la propia localización. Implica, también, reformularla y reelaborarla. Pensar y sentir de otra manera sería, en todo caso, el principio de una micropolítica del deseo. Pensar en “sujetos (máquinas) deseantes”, es decir en figuraciones, traza “mapas más materialistas de posiciones situadas, o inscritas y encarnadas” (Braidotti, 2002, p. 14).

Los afectos o las fuerzas son maneras indirectas de hablar sobre la vida. Los mapas trazan la vida y, en este sentido son móviles. No sólo desarrollan un concepto, sino despliegan su movimiento. Braidotti aboga no sólo por la creatividad conceptual, sino también por la creatividad política. Las figuraciones, como mapas políticos y teóricos, son formas de repensar y re-sentir la vida. “Reconcebir las raíces corpóreas de la subjetividad es el punto de partida para iniciar un proyecto epistemológico del nomadismo” (Braidotti, 1994, p. 29). Partiendo del cuerpo sexuado, tomado de forma no esencialista, el nomadismo se dirige hacia otros ejes de diferenciación. Estos, yuxtapuestos e interactuando, pueden ser “la clase, la raza, la etnia, el género, la edad y otros” (p. 30). De aquí se siguen dos cuestiones. Primero, que la fuente más rica de vida, y de modos de vida, es la diferencia. Segundo, que estos ejes de diferenciación, en el nomadismo, dejan de ser simples indicadores o categorías. Pasan a ser, pues, líneas de un mapa. Un mapa, a fin de cuentas, sólo puede ser un mapa de la vida.

El proyecto del nomadismo pone en movimiento, como un engranaje, lo político visto como la manera de expresar y poner en práctica la esperanza. El primer punto de este engranaje es el poder. El poder constituye una red que, por un lado, capacita y, por otro, inhibe. El poder da movimiento al engranaje. El segundo punto es el cuerpo sexuado, donde aparece la diferencia sexual. El poder pasa sobre los cuerpos, mueve los cuerpos. “Las relaciones entre seres humanos son relaciones de poder, el mismo



poder que está en las bases de la institución de la sexualidad y de la división sociopolítica entre los sexos” (Braidotti, 1991, p. 126). Este segundo engranaje es complejo, pues no sólo implica el cuerpo sino, también, la organización política de la diferencia sexual. El movimiento del engranaje es asimétrico entre los sexos. Esto, según Braidotti (2004), es la seña del patriarcado. Luego se encuentran, enganchados al poder, el lenguaje y el conocimiento. Este es el tercer punto, el poder-decir y el poder-conocer. Este engranaje organiza el discurso y el conocimiento asimétricamente, determinado por la diferencia sexual.

El proyecto nomádico de Braidotti se mueve, principalmente, desligando la diferencia (sobre todo la sexual) de la jerarquía que pone primacía en lo Uno deslegitimando lo Otro. Es por esto que se trata de legitimar formas distintas de hacer conocimiento (cartografías y figuraciones) y de hacer discurso (narrativas y genealogías). Como se ve, ambos haceres están ligados. Este constituye ya un movimiento político. Su punto utópico es la esperanza. Políticamente hablando, esta brinda la posibilidad de mirar al futuro y, sobre todo, de cambiarlo. De lo que se trata es de hacer que el engranaje del poder se mueva de manera diferente. Que distribuya de otra manera los sexos. Que pase de manera afirmativa por los cuerpos.

### **3.2 Esquizofrenia y ética:**

Puestos los afectos en primer plano, pasamos a la siguiente línea: el ambiente político actual. Según Braidotti (2006), “el clima político de este contexto histórico se puede resumir enfocando el capitalismo como una forma de esquizofrenia” (p. 18). Aquí hay que conectar, de nuevo, la vida. Los modos de vida que el capitalismo tardío o posmoderno produce son modos de vida esquizoides. Las contradicciones del capital se han ahondado de tal forma que es imposible mantenerlas en una oposición dicotómica. Es decir, ricos/pobres, centro/periferia, hegemonía/subalternidad, etc. Estas diferencias resultan multiestratificadas, dinámicas y rizomáticas. Es por esto que se necesita un enfoque político, ético, teórico y metodológico que logre abordarlas y hacer resistencia. Aquí convergen las diferencias y cómo funcionan en el capitalismo. Además, los afectos y su carácter esquizoide. Este ambiente social y político esquizofrénico produce afectos negativos. El proyecto del nomadismo guarda en su corazón la capacidad de producir afectos positivos, en contra de los negativos.

Una de las características más importantes de este sistema es la mediación tecnológica presente en casi la totalidad de relaciones, sea con la naturaleza, con los animales o con los demás humanos. Poniendo al centro la vida, la biopolítica —como se resaltó antes— genera una nueva forma de controlarla (sobre todo su lado animal) a través de la tecnología biométrica. Como ha señalado en otro lugar Braidotti (2002), cuando se habla de tecnología están gravitando, por igual, la vida y la muerte. El control sobre la vida no escapa al control de la muerte. Este sistema está obsesionado con la eterna juventud y proporciona productos cosméticos y cirugías para mantenerse siempre joven. En estos momentos ni los cosméticos ni las cirugías son asignables a un género específico. Pero, a la vez, estos productos y estos procedimientos médicos resultan nocivos, si es que no letales. La obsesión con los productos orgánicos genera una destrucción impresionante de la tierra para cultivo. Los trabajos soñados de la clase media occidental están sostenidos por la producción en países del Asia. Esto implica desde labor infantil hasta trabajo infraremunerado. Hasta aquí se mencionan algunas de las contradicciones del sistema, observando cómo está en juego la vida.

Si es que algo se puede saber con certeza sobre el sistema capitalista posmoderno es que funciona a través de los afectos. Cuando se habla de afectos o fuerzas, se habla de la vida. El nomadismo pone de base la encarnación de los afectos





y, por tanto, la encarnación de la vida. Es así que, si es que el poder, sobre todo en el capitalismo, se engancha en el cuerpo, quiere decir que se engancha a los afectos. Por otro lado, la esquizofrenia tiene que ver con un modo de vida complejo, no lineal. Esta es la característica principal tanto de los afectos y de la vida: resultan siendo esquizofrénicos. Lo que, en todo caso, quiere el nomadismo es liberación, a la par que estrategias y fuentes teóricas que logren expresar la complejidad de estos tiempos. Es decir, “una forma de vivir más intensamente, incrementado la propia *potentia* y, con ello, la propia libertad y comprensión de las complejidades, pero también una ética que busca articular, sostener y resistir esas mismas complejidades”.

Cada uno/a lleva, dentro de sí, una *potentia* que puede ser aumentada o disminuida. Las pasiones negativas la disminuyen en forma de tristeza, mientras que, las positivas, la aumentan en forma de alegría. Sin embargo, este esquema dicotómico no es excluyente en sus polos. Las pasiones se mezclan, juegan, se continúan. Este también es un rasgo esquizoide. En un momento la *potentia* se disminuye lo más bajo posible y, seguidamente, aumenta a su máxima expresión. El capitalismo tardío se especializa en generar pasiones negativas que afectan al sujeto disminuyendo su *potentia*. La resistencia supone, consecuentemente, una ética que permita generar estrategias que la aumenten. Por tanto, antes de intentar combatir la esquizofrenia, se trata de entender que esta es aquello que nos hace y constituye. Pero, hay dos tipos de esquizofrenia, una activa y otra reactiva. Aquello que determina el carácter de la esquizofrenia es la clase de afectos que esta produce. Los afectos positivos generan un tipo activo de esquizofrenia mientras que, los negativos, producen uno reactivo.

Por un lado, el tipo reactivo se expresa a través de ansiedad y nostalgia. Por otro, su contraparte activa, se manifiesta de manera positiva, afirmativa, potenciando el yo, reelaborándolo y reestructurándolo de manera interconectada y multiestratificada. Como resalta Massumi (1992), esquizofrenia significa una “conexión inventiva” que expresa la capacidad del sujeto de conectar un evento con otro y otro... un libro o autor con otro y otro... Mientras que el primero lleva a la nostalgia por lo fijo, lo sólido y estable, el segundo desea la paradoja, la complejidad. La esquizofrenia, en términos positivos, pone en relieve dos cosas. Primero los afectos como parte constituyente, si es que no la más importante, de la subjetividad. Segundo, la necesidad de creación, de actividad. Es decir, una ética que genere afectos positivos, o que invierta los negativos en positivos es creativa y productiva. Genera estrategias. Si es que el primero es reactivo, en términos nietzscheanos, se adapta, reacciona, es melancólico y enfermizo. El segundo mira al futuro, inventa formas de pensar y hacer política que superen este sistema.

La lógica esquizoide del capitalismo hace proliferar las diferencias. Pero, las absorbe en una lógica de mercado. Lo que antes se decía sobre la lógica de la modernidad, en términos de exclusión originaria, ha variado ligeramente. El capitalismo tardío produce formas de sexualización, generización, naturalización y racialización de múltiples otros/as en beneficio de la ganancia. Es decir, convierte a los otros/as en productos de consumo (Braidotti, 2011). En este sentido, un proyecto político nómade pretende afirmar la diferencia lejos de una lógica mercantilizante. Esto requiere entender la otredad, lo diferente, como especificidades de vida, de historia, de sexo/género y de localización. Lo que, a su vez, requiere cartografías políticas precisas del poder acompañadas de una ética localizada, que no quiere decir relativa. Es una ética de la sostenibilidad que observa las diferencias y parte de ellas. En el caso de Braidotti, parte específicamente de la diferencia sexual.

La complejidad del capitalismo posmoderno implica, además de cartografías precisas, una ética que cristalice la responsabilidad por la que el nomadismo aboga. “Lo esencial es, pues, elaborar conjuntos de criterios que sirvan para establecer un nuevo

sistema ético que abra un camino entre la nostalgia humanista y la euforia neoliberal” (Braidotti, 2006, p. 60). En estos tiempos posmodernos, la tarea del nomadismo se dirige hacia la elaboración de rutas éticas y políticas que hagan resistencia frente a la esquizofrenia y a la complejidad. Esta resistencia tiene como centro el devenir. Es decir, en medio de la complejidad el sujeto nómada se engancha a múltiples flujos de devenir dirigidos, especialmente, a sus múltiples otros. La ética de la sostenibilidad tiene por objeto estrategias que sostengan el devenir y los afectos positivos. Por otro lado, la complejidad del mundo contemporáneo, como se desarrollará más adelante, se ve envuelta en el resurgimiento del neoliberalismo. Este, fuertemente anclado a la reestructuración de los Estados-nación, es un punto de reflexión de la teoría crítica. Por tanto, la responsabilidad que adquiere el pensador nómada tiene que ver con la tecnología, el medioambiente, el neoliberalismo, la nostalgia y la política sobre la vida.

La ética de la sustentabilidad, lejos de la moralidad, se fija en la capacidad de sostener los afectos positivos en el tiempo y, también, de transformar los afectos negativos en positivos. Esta ética tiene de base el sujeto nómada, el cual genera una base sólida, aun así móvil, de la ética y la política. Su rasgo esquizofrénico permite hacer frente a la esquizofrenia capitalista. No absorbiendo ni borrando la complejidad, sino generando formas igualmente esquizofrénicas que conecten con lo positivo, con lo afirmativo. En un lenguaje más aterrizado, la ética de la sustentabilidad genera formas complejas de resistir la esquizofrenia. Hay una potencia vital que late, un deseo por la vida. Hay luego una potenciación de ese deseo. El encuentro con el/la amante, la pasión por escribir, el juego, la memoria. La ética de la sustentabilidad describe, de manera cartográfica, aquellos afectos que se pueden sostener y aquellos que no.

En el encuentro de afectos suceden unos que llevan al goce y a la plenitud, así como otros que llevan a la locura y a la depresión. Como ya se anotó, el capitalismo genera un complejo entramado de afectos que es más propenso a los negativos. Lo importante aquí es determinar aquellas estrategias que permitan transformarlos. Además, generar afectos positivos que perduren. Aquí interviene activamente el empoderamiento. Desde un punto de vista poshumano, este empoderamiento está más ligado a los otros/as del sujeto del humanismo. Las estrategias de resistencia a la esquizofrenia reactiva son estrategias de empoderamiento ligadas a la naturaleza, los animales, los nativos, la mujer, los homosexuales. Como se anotó al principio de este acápite, la resistencia a la esquizofrenia no constituye un paliativo, ni mucho menos una medicalización política de la complejidad. Antes bien, un replanteamiento de las presupuestos éticos, políticos, teóricos y metodológicos que comprendan la naturaleza esquizoide del sujeto y del mundo.

Esta ética no tiene un carácter normativo. Más bien, con base en el sujeto nómada, la ética de la sustentabilidad produce formas cambiantes y múltiples de resistencia. El giro nómada de la ética, que se puede encontrar en Braidotti (2006), es la postulación de los afectos como sustento ético. En este sentido, el empoderamiento es una fuente sustancial de transformar los afectos y de sostenerlos en el tiempo. Si es que el poder opera desde los afectos, estos son su resistencia. Este proyecto político/ético requiere la reconfiguración de los paradigmas teóricos y metodológicos en juego. Tanto la ética como la política, la teoría y la metodología se convierten así en todo un proyecto a la vez cartográfico y multiestratificado. No es posible comprender la esquizofrenia del sistema capitalista, así como tampoco sus fuentes de resistencia, si es que no se comprende todo un proyecto, igualmente esquizofrénico, de reconfigurar las bases de entendimiento del mundo. La complejidad es una textura densa que se debe permitir filtrar en todos los ámbitos de la vida, más aún en la academia.

Existe un desfase entre los modos de vida producidos en el capitalismo tardío y los modos de representación de esos modos de vida. “El modo esquizofrénico característico de nuestra era histórica crea dificultades metodológicas de representación” (Braidotti, 2011, p. 13). Si, por un lado, los sujetos y el mundo han devenido esquizofrénicos, por otro, algunos sectores de la producción de conocimiento pretenden mantener la representación del mundo de forma dialéctica. El nomadismo lucha contra estas representaciones. Apela a nuevas formas de entender la complejidad. Sin embargo, es necesario tomar distancias del individualismo del nihilismo posmoderno y del relativismo. El nómada pasa por lugares determinados; construye relaciones complejas por donde pasa; es un juego constante de negociaciones entre lo social y lo individual, lo biológico y lo discursivo. “En otras palabras, es necesario dar un salto cualitativo que no sea un brinco suicida al vacío ni una caída en el relativismo moral” (Braidotti, 2002, p. 183).

Según Braidotti (2002) “la condición posmoderna se asienta sobre la paradoja de la ocurrencia simultánea de tendencias contradictorias” (p. 216). Esto representa un desafío para la teoría. Por un lado, se necesitan modelos de representación de la vida consecuentes con la complejidad esquizofrénica del mundo contemporáneo. Por otro, fuentes alternativas de producción de subjetividad y resistencia que sean efectivas y, además, no nostálgicas. Como se mencionó antes, es la introducción de los afectos en la producción teórica. Esto implica que la teoría es una fuente válida para hacer frente a las tendencias de ansiedad y paranoia. Además, representan de manera adecuada la complejidad a través de las figuraciones. Apoyadas estas en las genealogías y narrativas funcionan como herramientas de largo alcance a la hora de trazar cartografías. Son representaciones adecuadas de las subjetividades que los sujetos contemporáneos están deviniendo.

El ambiente político que se ha esbozado produce formas de ansiedad y paranoia. Esto se debe a “un sistema económico de vampiros basado en la provisión y el intercambio, esto es, en la acumulación y el beneficio”. Gracias a este sistema hay una necesidad neurótica de controlar la vida. Esto despierta pasiones negativas constituyendo “una forma profundamente arraigada e inquietante de una esquizofrenia leve que gloriosamente llamamos «conciencia»” (Braidotti, 2002, p. 166). La conciencia es un ente que controla y patrulla sus linderos. Cuando algo se le escapa comienza la neurosis. Al contrario, el nomadismo pone, en el lugar de la conciencia, la vida. El pedazo de vida que cada uno/a es y que no controla. Esto no implica un dejar hacer, una libertad que desborda. Antes bien constituye una forma de libertad vitalista relacional. Esto quiere decir suplir la ética humanista por una ética nómada que mire de cerca a los demás, a los animales y a la naturaleza aprendiendo de ellos.

Por otro lado, en política, las relaciones que cada uno/a establece, los afectos implícitos en ellas, son fuentes importantes del cambio y la transformación. Más allá del cliché de que lo personal es político, el nomadismo pone en evidencia el carácter político de los afectos y las relaciones que se construyen entre individuos. Al ser el sujeto nómada una entidad relacional, rechaza completamente el individualismo como base para hacer política. Además, sus relaciones no son simplemente entre humanos, sino también entre los animales, la naturaleza y la tecnología. Por tanto, esta relacionalidad, y responsabilidad, que conlleva el nomadismo es la fuente de alternativas políticas afirmativas que, mirando al futuro, sostengan los afectos positivos y las relaciones de no dominación/opresión. Es decir, puesta como base de la política nómada la relacionalidad, las rutas de la política se ven interferidas por múltiples vectores. Es decir, la política nómada es esquizofrénica. La única manera de que la política pueda funcionar de manera esquizoide es deviniendo micropolítica y, sobre todo, engendrando procesos de transformación.

Se entiende así, que la ruta es hacer micropolítica de manera interseccional, trazando cartografías del poder. Política, ética y práctica teórica van enlazadas. Por un lado, el trazo de mapas del poder permite desarrollar prácticas políticas que hagan resistencia a la complejidad del mundo. Esto se aleja de los ideales masivos: hacer frente al sistema desde la masa. Por otro lado, la renovación constante de las prácticas teóricas responde a la renovación constante de la subjetividad. Se desprende de aquí que nadie nunca ha sido el/la mismo/a. Si es que la subjetividad es cambiante, así también la política, la ética y la teoría. Han resurgido los nacionalismos, el mundo ha llegado al nihilismo. Las cartografías, la teoría nomádica, la política nómada son maneras de hacerles frente porque ponen de relieve las diferencias y la localización.

### 3.3 Historia tatuada en el cuerpo:

El feminismo, en su defensa de la localización, constituye una práctica micropolítica: la “contramemoria”. Una de las genealogías más importantes de Braidotti (2013) es, partiendo del feminismo, la de la posmujer. Aquí participan dos categorías importantes. Primero el cuerpo encarnado y, luego, el rechazo de las categorías universales. El primero indica “los presupuestos de un nuevo y más preciso análisis del poder” (p. 28). Es decir, cartográfico, localizable, situado. El cuerpo es, como se dijo, el primer territorio. Este territorio es un territorio del poder. Traza sobre el cuerpo líneas y rutas bastante localizables. Por otro lado, el segundo, hace entender que hay diferencias constitutivas entre las mujeres, entre los nativos y entre los sujetos poscoloniales. Además, existen diferencias dentro de cada uno/a de ellos/as. Es “imposible hablar con una sola voz en nombre de las mujeres, los nativos y los demás sujetos marginados” (p. 33). Desde aquí se parte que los nuevos sujetos, posmujeres, poscoloniales, posnativos y posmarginados, necesitan generar una memoria propia, lejos de la identificación binaria que prima lo Mismo.

De esta manera, queda definido el cuerpo como “una interfaz, un umbral, un campo de fuerzas intersecantes donde se inscriben múltiples códigos” (Braidotti, 2004, p. 16). El cuerpo, obviamente sexuado, puesto en primer plano, reconfigura las ideas universales haciéndolas aparecer como incapaces para denominar aquello inconmensurable que constituye el mundo, a saber, las diferencias. “Las filosofías feministas de la diferencia sexual, a través del espectro de la crítica de la masculinidad dominante, han subrayado, además, la naturaleza etnocéntrica de la aspiración europea al universalismo (Braidotti, 2011, p. 31). Partiendo del cuerpo sexuado, como se vio, se articulan otros vectores de diferenciación que constituyen el sujeto. Por tanto, defender cualquier especie de universalismo es una desatención al mundo, a las diferencias. Es etnocéntrico y hegemónico. Es imposible mantener modelos estandarizados de lo que es el sujeto. Antes bien, se trata de recorrer la historia que aparece en el cuerpo.

Este recorrido a través de la historia funciona de una manera especial. Antes que el “desarrollo de las contraidentidades”, procede dislocando “las identidades a través de la perversión de los modelos estandarizados de interacción sexual, racial y natural (p. 100). Esto quiere decir desestabilizar la oposición binaria, pervertirla, bailar sobre su cadáver. Siguiendo las genealogías que las feministas de la diferencia sexual trazan, esta oposición sostiene un sistema de poder, sea falocéntrico, machista y patriarcal; sea homofóbico, transfóbico y binario; sea colonial, etnocéntrico y racista. Braidotti escribe que la ruta trazada para la mujer es la de un “proceso activo de potenciar la diferencia que la mujer establece en la cultura y en la sociedad” (Braidotti, 2004, p. 17). Así también, sin desatender la primacía de la diferencia sexual, se pueden potenciar las demás diferencias. Esto se denominó antes como devenir. el proceso activo de potenciar la diferencia es un proceso de transformación de la subjetividad lejos de la sombra del falo, lejos de la sombra de la colonialidad. Esto no quiere decir olvidar. Antes



bien, como se señaló antes, se trata de recorrer la historia, de ver el presente entendido como la sedimentación del pasado.

Braidotti (2004) traza una cartografía de la posmujer. Partiendo de Irigaray, ella detecta que es imposible hablar por todas las mujeres. Es decir, se afirma una diferencia constitutiva entre las mujeres. Esto quiere decir, siguiendo lo dicho sobre el cuerpo, que cada una tiene una historia distinta; su cuerpo ha sido lacerado de una manera particular. Cuando se decía que las cartografías recorren líneas y rutas que el poder ha trazado, no se dice otra cosa que esas líneas están trazadas sobre los cuerpos. Cada nativo, cada homosexual, cada mujer tiene sobre su cuerpo un mapa, una historia. Cada cuerpo, cada mapa, cada historia se yuxtapone. La labor cartográfica no puede ser individual. La posmujer y el sujeto nómada son entidades relacionales, son figuraciones. En ningún momento hablan por todos/as. Antes bien, como tarea de escritura, establecen relaciones. Recorren una historia, la de uno/a, la de los ancestros, la de los dominadores. Sobre todo, con el fin de desarrollar líneas de liberación.

Braidotti participa, de esta manera, de la crítica a la categoría Mujer junto con Wittig, Butler, Walker, Miller y Anzaldúa. La primera la llama lesbiana; la segunda habla de la política de la parodia; la tercera, la llama "la mujerista"; la cuarta, habla del sujeto femenino feminista de la historia; y la última la llama mestiza. Siguiendo esta pauta, Braidotti (2002) escribe que "Ella' ya no coincide con el reflejo impotente del sujeto dominante", es decir el Hombre. Ya no se "esculpe con arreglo a un modelo universal". Por tanto, habita localizaciones, está atravesada por diferencias. "De hecho, es posible que ella ya no sea ella, sino el sujeto de otra historia bastante distinta". Esto, específicamente esto, es la posmujer: "un sujeto en construcción, mutante, lo otro de lo Otro, un sujeto encarnado posmujer transmutado en una morfología femenina que ha experimentado una metamorfosis esencial" (p. 26). Desde De Beauvoir hasta Butler, Braidotti recorre el camino trazado por las mujeres. Desde ser el segundo sexo, lo Otro de lo Mismo, hasta ser el sujeto de otra historia: la de la lucha feminista.

Este es un camino parecido al del poshumano. Este ha dejado de ser humano, pertenece a otra historia. Crea su propia historia. Esta creación tiene que ver con los afectos positivos, desligándose de la identificación binaria. Tiene que ver con la productividad antes que con la incapacidad. Los múltiples caminos de los "pos" son formas empoderadoras de devenir. El "pos" de poshumano, o posmujer, no se trata de un prefijo que indica posteridad. Si no, más bien, indica un proceso complejo de devenir, de reemplazar los afectos positivos en negativos. En este sentido, el "pos" designa la creación de una contrahistoria que es, en última instancia, un montón de cartografías. Pero, ¿qué son, en definitiva, las cartografías? Son las historias contadas en el cuerpo. El cuerpo es un territorio específico, trazado y caminado. La boca para comer, el sexo para procrear, los pies para caminar; el deseo se inhibe, se define un objeto adecuado de deseo. Estas marcan heridas, rutas que se han trazado sobre el cuerpo. Los afectos, la política, la historia y las artes forman el cuerpo. Trazar un mapa sobre los discursos que han dado forma al cuerpo como se lo conoce sirve para desechar esas heridas y hacer unas nuevas, en lugares más placenteros.

Cada uno/a camina sobre rutas ya trazadas. El nómada tiene la habilidad de ver, oír y cantar un mapa que, antes que borrar esa ruta, la haga visible. Este movimiento paradójico de buscar liberación visibilizando las rutas que constriñen al sujeto es el movimiento nómada. Cuando uno/a las ve puede pisar con más cuidado, puede tomar la menos nociva. No se trata de cambiar o desaparecer la ruta, sino de preguntar qué se puede hacer con los caminos ya trazados de antemano. Esto es hacer el desierto: "liberarse de tener que volver permanentemente al mismo punto" (Guattari, 2005, p. 69). Si es que se recorre los caminos ya siempre caminados se puede re-conocer por dónde



no se quiere volver a pasar. Aquí la utopía sirve de horizonte. Devenir es caminar de otra manera, tal vez con las manos, por las rutas que ya se han caminado o, también, caminar al lado de las rutas trazadas. El deseo de transformación, como ya se vio, orienta el devenir, indica cómo ver y cómo re-caminar sobre los caminos que han lacerado el cuerpo. Esta es la textura política del devenir. Conectado con la utopía logra, ya no desandar, sino cambiar el rumbo hacia el futuro.

Se ha definido una ruta específica de la micropolítica: la de las cartografías. Lo que ahora se entiende es que estas no corresponden a otra cosa sino al cuerpo. No porque lo traten directamente, sino porque lo refieren cuando hablan de poder, globalización, economía. Por otro lado, las cartografías registran el devenir y marcan las posibles rutas, puntos de fuga y localizaciones que cada uno/a habita o que quiere habitar. Este punto utópico, como se dijo antes, orienta el devenir. El deseo de cambio no es totalmente irracional, no es un deseo inconsciente. Más bien es un deseo que puede ser direccionado. Ahora, hacia dónde y con qué estrategias.

### 3.4 Horizontes poshumanos:

Mirando más de cerca, el mundo se ve inmerso en “rápidos avances tecnológicos y, también, desarrollos políticos contemporáneos enlazados a las limitaciones de la globalización económica, los riesgos asociados con la ‘guerra contra el terror’ y los asuntos de seguridad global” (Braidotti, 2016, p. 13). La tecnología recorre cada hebra del tejido económico, político y social. Es un diferencial en las relaciones de poder. El acceso a la tecnología, y a los niveles de tecnología, pone en distintas localizaciones de poder a diferentes sujetos. La guerra, la política, la educación, la socialización, el flujo de capital, la vida misma es tecnológica y tecno-mediada. Parte de la cartografía del poder, que se traza en este capítulo, tiene que ver con la tecnología como una línea que recorre el poder. Este cambio de paradigma, supone reformular aquello que se entiende por humano. En el capítulo 1 se defendió el poshumanismo como, por un lado, el rechazo a los ideales humanistas, es decir, un antihumanismo, y, por otro, como un punto clave que resalta el proceso de transformación de la subjetividad más allá de lo humano ligado a lo nohumano.

Sin embargo, el poshumano no es “intrínsecamente una categoría liberadora o progresiva”. Aun hablando en términos poshumanos, no se puede dejar de lado la responsabilidad. No hay tal ecuación entre “lo poshumano y posiciones post-poder/género/raza/clase” (p. 17). Por un lado, “lo poshumano carga con sus propias formas de injusticia y violencia” (p. 20). Por otro, también está mediado por el poder. Cuando se anotaba que el poshumano es una herramienta cartográfica, se quería resaltar la capacidad de esta categoría como un potente vector de análisis de las localizaciones de poder que no desatiende la tecnología. Es decir, una localización de poder es encarnada en el sentido de que a la virtualidad también es una forma de encarnación. Como vector de análisis, el poshumano resalta la diferencia entre la tecnología de finales del siglo pasado y su rápido crecimiento y desarrollo hasta la fecha.

En este sentido, recorriendo algunas ideas anotadas en párrafo anterior, una localización encarnada incluye, por un lado, el uso y acceso a la tecnología y, por otro, los afectos que median entre lo humano y nohumano. Esto trae, como corolario, la imposibilidad de olvidar el cuerpo. La transformación tecnológica que los sujetos están viviendo, tiene su punto de anclaje en la corporeidad. Es imposible negar el impacto afectivo de esta transformación en la subjetividad. Sin ir más lejos, el *cyberbullying* es una nueva forma de afectación que los sujetos contemporáneos están viviendo. Además, lo que sostiene esta transformación tecnológica es la sangre y sudor de los sujetos, a veces niños, infraremunerados de las fábricas de tecnología, en Asia sobre





todo (Braidotti, 2002). Estas son posiciones de poder que, antes que abrazar, el poshumano localiza.

Siguiendo esta reflexión, la teoría, la educación y la política están también mediadas por la tecnología. Por un lado, el diferencial tecnológico identifica aquellos sujetos que producen y aquellos que usan el arsenal tecnológico. Por otro, distingue niveles de uso y producción de este arsenal. Encontrando grandes categorías, se puede apuntar la guerra, la informática educativa y la producción de conocimiento. Además, las contradicciones que implican estas categorías son abismales y multiestratificadas. Desde las pizarras de tiza hasta las pantallas electrónicas interactivas; desde las revistas académicas hasta las plataformas de investigación en internet; desde las armas a los drones militares. Este es un complejo entramado de la transformación tecnológica que el mundo está sufriendo que es imposible abordar desde los esquemas conceptuales binarios, dialecticos y universalizantes.

Estas líneas del poshumanismo, que por ahora no es posible desarrollar, son las que se tejen en el ambiente político y social esquizofrénico hoy. Por un lado, su potencia conceptual. Por otro, su enlace con el poder. Por último, el énfasis que pone sobre la transformación de la subjetividad. Tanto dentro como fuera del texto uno/a es ya poshumano. Sin embargo, la tecnología, como el diferencial de poder implícito en poshumanismo, permite cartografiar de manera más precisa las localizaciones de poder posthumanas. El poshumanismo aquí esbozado tiene como base la subjetividad nómada. Es decir, está en constante transformación, se mueve, negocia entre distintas instancias de lo social, lo biológico y lo discursivo. Lo que se pretende resaltar es la encarnación y localización de la tecnología. Esta es un punto importante de cualquier cartografía del poder. Además, da cuenta de la incapacidad de hacer política sin tomar en cuenta la transformación tecnológica.

Junto a la tecnología va de la mano el desarrollo de las biociencias por parte de las corporaciones, la economía global, la peligrosa amenaza al medioambiente y los animales, la subida del neoliberalismo, el regreso de los discursos de odio, el nacionalismo y lo que se denominó microfascismo. “Lo esencial es que la economía global no funciona de manera lineal sino, antes bien, a la manera de una red, dispersada y policentrada” (Braidotti, 2006, p. 53). Por lo tanto, como se ha venido diciendo, se necesitan de nuevos esquemas de pensamiento, de nuevas representaciones, nuevas metodologías y nuevas formas de hacer política. Si bien el poshumanismo, por un lado, va de la mano de la tecnología, por otro, está conectado al desplazamiento del humanismo. Por tanto, siguiendo esta reflexión, es que desplazar las viejas tendencias de explicación de la realidad, por unas nuevas que comprendan la complejidad y la esquizofrenia es un gesto poshumano.

El párrafo anterior se abrió delineando algunas características de estos tiempos esquizofrénicos poshumanos. Cada una de ellas señala un horizonte preciso de la reflexión crítica poshumana. Cuando se retoma la línea de la crisis del sujeto, esbozada en el primer capítulo, lo que esta produce es una serie de afectos negativos y la nostalgia por recuperar aquel ideal humano, de subjetividad unitaria. Aquello que propone el poshumanismo, de la mano de la ética de la sostenibilidad, es la posibilidad de ver esta crisis como una puerta de salida de lo humano. Una estrategia positiva de vincularse uno/a con sus otros/as. Siguiendo la reflexión anterior sobre la ética y la política, el poshumanismo adquiere total sentido al momento de engancharse en un flujo de devenir. Salir de lo humano, hacia lo no-humano (animal, naturaleza), hacia lo excluido del humanismo (mujeres, nativos), es una gesto político y ético. Solo desde aquí se puede hacer política, sólo desde aquí se puede reflexionar éticamente.



Conectando la línea de relacionalidad, esta salida de lo humano que constituye el poshumanismo, es una manera de crear vínculos, políticos, sociales, discursivos, biológicos, éticos, con los otros del humanismo. Como se mencionó antes, el poshumanismo es un rechazo de los ideales humanistas y del eje antropocéntrico del pensamiento. Esta crisis del pensamiento señala nuevos rumbos de la reflexión hacia otro tipo de relacionalidad tanto humana como no-humana. Para la primera la reflexión se abre a relaciones de no dominación con los semejantes. Para la segunda, hacia formas de relacionalidad a la vez de no dominación y alejadas del especismo. Tomando esto de base, la reflexión política es un proyecto que tiene que ver, primero, con la reinención de nuevas formas de relacionarse con uno mismo, con los otros/as, con la naturaleza y con los animales. Luego de esto, de mirar y echar a un lado las relaciones opresivas, se puede vislumbrar los caminos que se ha de tomar en la esfera política. Siguiendo la línea de la tecnología, el poshumanismo abre la reflexión hacia formas de relacionarse con esta que no sean nostálgicas. Antes bien, que pongan de relieve la posibilidad de crear espacios tecnológicos de libertad y empoderamiento. Además, posibilitan un camino para la política de la tecnología que, antes que verla como un enemigo, tenga plena confianza, aunque no ingenuamente, en la potencia de la tecnología para reinventar la subjetividad y el conocimiento.

El poshumanismo es una forma de devenir que abre las fronteras del pensamiento, la ética y la política. Por esto se puede afirmar que es la base del nomadismo. El proceso, aunque rizomático, se puede poner en los siguientes términos. Primero, despojarse de aquello que ilusoriamente constituye a uno/a como humano. Segundo, volverse complejo, esquizofrénico de manera afirmativa. Tercero, observar las relaciones y afectos positivos y negativos que forman parte del pensamiento, de las relaciones que uno/a mantiene, de la vida. Cuarto, buscar nuevas maneras afirmativas de relacionalidad. Quinto, localizarse. Todo esto es un proceso de devenir poshumano. Por tanto, como devenir, tiende a acercarse a la Otredad. Sin embargo, esto no quiere decir que sea un proceso simple y lineal. Por poner un ejemplo, el de las localizaciones que, al ser móviles, tienen que estarse revisitando, reconstruyendo y re-cartografiando. Por otro lado, puede generar afectos negativos, de pánico, sobre todo, al intentar despojarse de aquello que durante largo tiempo le ha pertenecido a uno/a. Adecuando a esto la ética de la sostenibilidad, el proyecto de devenir nómada/poshumano/animal/naturaleza/otro, es un proyecto que va de la mano de la toma de conciencia de los afectos negativos y de la generación de estrategias para revertirlos.

Aquí Haraway brinda la pista. Hay que tomarse la diferencia *en serio*. En el capítulo 1 se mencionaba que la diferencia se constituye tanto dentro de uno/a mismo/a, como entre uno/a y sus otros/as. Luego, se propuso el cambio de la diferencia en términos peyorativos hacia la diferencia afirmativa. Esto es un cambio estructural. El acercamiento a los/as otros/as afecta también a la posición de uno/a (Braidotti, 2006). En este sentido, el devenir significa abandonar las ruinas de la identidad para acercarse a otros tipos de identificación, más localizados y con pertenencia múltiple. Este giro ontológico marca la pauta para la reflexión política. Esta es tomar en cuenta, seriamente, la diferencia constituyente del y entre sujetos.

Braidotti (2002; 2006) lo resume interesantemente con una frase: “estamos juntos en esto”. El panorama político, que se caracterizó de esquizofrénico, no sólo se describe una complejidad lejana, sino que sitúa a los sujetos contemporáneos, los localiza en medio de la complejidad. Siguiendo la lógica relacional del nomadismo, una ruta política interesante es la de estrechar relaciones frente al problema. La ética de la sostenibilidad, conectada a esto, implica la posibilidad de crear estrategias productivas entre los que “estamos juntos”. Por otro lado, tomar la diferencia *en serio* supone, siguiendo la línea

de la diferencia afirmativa, determinar el carácter de esta relacionalidad. Por tanto, las relaciones que se establecen toman en cuenta las diferencias. No son relaciones de dominación, mucho menos relaciones univocas que se establecen entre grupos dispares. Antes bien, estas relaciones se distinguen por ser diferentes determinadas en tanto los términos de tales relaciones.

Si se apunta que la complejidad, la diferencia, la esquizofrenia, es lo que constituye, lo que rodea, en fin, la localización a cada uno/a, no hay otra salida más que la de la misma complejidad. Esto no quiere decir una ruta fácil y nostálgica que inmoviliza la acción política y filosófica. Al contrario, si es que los afectos son los ejes del poder, y su resistencia, son estos mismos los que permiten el giro productivo de la complejidad. Esta complejidad es el giro poshumano de la teoría. Entender la complejidad es una ruta política poshumana. El poshumanismo hace frente a la complejidad negativa del sistema capitalista posmoderno. En este sentido, esta ruta política intenta dotar de afectos positivos a la complejidad. En otras palabras, la resistencia a la complejidad negativa (reactiva) es la complejidad positiva (activa), es decir, poshumana. Las vías de la última, como se vio, son la relacionalidad y la ética de la sostenibilidad. Estas están guiadas por un horizonte poshumano que se aleja del antropocentrismo y de los ideales humanistas. Esto es lo que resume Braidotti cuando dice que “estamos juntos en esto”. Ya no el sujeto individual del humanismo, sino varios sujetos que establecen relaciones. A la vez, hace referencia a que los sujetos contemporáneos están *juntos* envueltos en esta complejidad.

### 3.5 Reflexiones finales:

Se ha realizado una transposición de la reflexión filosófica a la ruta política. Basado en la ética de la sostenibilidad, de la mano de la relacionalidad, se da el paso desde el despojo de lo humano a la política nómada. Dado que el sujeto ya no es humano, que ha devenido poshumano, tiene que buscar otras formas de relacionarse consigo mismo, con la naturaleza, los animales, la tecnología, lo social y lo político. Estas nuevas relaciones ya no responden a un ideal humano. Es decir, no siguen una lógica de la mismidad, atravesada de una exclusión originaria. Por tanto, estas nuevas relaciones dan paso a una reconfiguración de lo político, estableciendo relaciones afirmativas. Esto quiere decir relaciones de no dominación, libres de discriminación y violencia.

Siguiendo el mapa que se ha trazado, esto no constituye un ideal utópico a la manera clásica de concebir la utopía. Más bien, es el horizonte de la reflexión del nomadismo. A la hora de trazar mapas, el sujeto nómada establece rutas de acuerdo a este horizonte. Este último capítulo reflexiona vías desde los anteriores. Es decir, desde la reconfiguración de la subjetividad, basada en la localización, se descubre el entramado de poder y las capacidades de los sujetos. Caracterizando el panorama social y político del capitalismo posmoderno, mediado por la tecnología, como esquizofrénico, no se recurre a la metáfora. En palabras de Braidotti, la esquizofrenia es una cartografía y genealogía de la situación actual. Así mismo, el sujeto nómada es una cartografía de la potencia de los sujetos, su capacidad de moverse, fluir y devenir. De aquí se desprende que, tomando el poder como *potentia*, el primer paso de un movimiento afirmativo de la política es despojarse de lo que por tanto tiempo ha pensado como suyo propio. Debe fluir hacia los horizontes poshumanos de los otros/as excluidos/as del humanismo.

Una vez reconfigurado el yo, cuando sólo quedan retazos de lo humano, se pueden establecer relaciones afirmativas. Las relaciones con la tierra, por ejemplo, se reconfiguran. Ya que no hay humano tampoco hay propiedad. La apropiación de la tierra



significa una relación de consumo y explotación. Estas relaciones negativas se pueden revertir a relaciones afirmativas de agradecimiento y retribución. Por otro lado, el devenir poshumano de los sujetos marca también una ruta política de afectos positivos. Como el nomadismo rechaza el individualismo, estos afectos no son emociones que intervienen en una lógica de consumo. Esto es clave para entender la relacionalidad. Los afectos, si es que se pueden traducir a lenguaje corriente, son las fuerzas que actúan en el cuerpo en la relación con otros cuerpos diferentes. La relacionalidad entiende la diferencia como una manera de sentir. Las relaciones que “ata” el nomadismo con sus otros/as, con sus diferentes, producen fuerzas que se distinguen claramente de los sentimientos de placer diseñados por el capitalismo. Tienen, por su lado, visión de futuro y necesitan de un sujeto que no es humano. Reconfiguran la visión de la tierra como objeto de consumo, la miran como sujeto capaz de establecer relaciones con uno/a. Así también con los demás otros/as.

La afectividad que funciona dentro del nomadismo se debe trabajar con cuidado, tomando en cuenta los puntos de anclaje que hasta aquí se han tratado. El primero, concerniente a la relacionalidad, genera una afectividad antiespecista. El segundo, concerniente a la diferencia, entiende el carácter rizomático, esquizofrénico, múltiple, complejo de la afectividad. Es decir, los afectos son diferenciados. Aunque el nomadismo busque y pregone la alegría, esta se debe entender como un tejido de afectos y fuerzas en relación con otros/as. El tercero, concerniente a la sostenibilidad, elabora una afectividad que, aún compleja, pueda durar en el tiempo. Esta es la diferencia esencial entre el placer del consumo y la alegría relacional. Mientras al primero le resulta imposible mantenerse en el tiempo, la segunda tiene la capacidad de durar no sólo en el tiempo sino entre los sujetos. Seguidamente, el cuarto punto de anclaje, concerniente al devenir, es el carácter que permite esta capacidad. La afectividad nómada puede fluir y mutar, esto le permite mantenerse. Sin esta capacidad de transformación, o devenir, la afectividad no puede mantenerse, no puede ser diferenciada, no puede establecer relaciones.

En otras palabras, la base del nomadismo, de la afectividad, de la complejidad y de la sostenibilidad es el devenir. Las paradojas, las complejidades y multiplicidades, los fragmentos, las diferencias que componen el mundo y los sujetos, son posibles sólo si mutan y cambian. La afectividad nómada no puede desatender este devenir. Más aún, una ética basada en esta afectividad tiene que ser un devenir ético. La transposición de la política, de la afectividad y del devenir a la ética tienen un sentido muy claro. Toda reflexión sobre el sujeto y el mundo es una ética. Esto quiere decir que, como ya se ha venido insistiendo, no se habla más que de fuerzas y afectos que, complejos, hablan de la vida. Siguiendo esta línea, un discurso sobre la vida, como lo es el del nomadismo, en estos tiempos, sólo puede hablar de ética. Aquí se encuentra el centro del mapa. Si bien en este trabajo el centro es el sujeto nómada, el centro del mapa del mundo es la ética.

En una vena nietzscheana, el discurso sobre la vida se conforma de la crítica de los discursos que la deprecian. La filosofía posestructuralista —de carácter nietzscheano—, a la que pertenece Braidotti, se centra con especial interés en la vida. Siguiendo la reflexión de la autora sobre Deleuze, Foucault e Irigaray —sus favoritos—, ellos no hablan más que de la vida. Entendida esta como sexualidad, poder, planos de consistencia, sensibilidad, devenir y diferencia. Ella misma la toma como relacionalidad. En este sentido, la reflexión sobre el mundo, ahora, tiene que tomar un rumbo ético. Más aún, la reflexión de una filosofía vitalista. Esta última se ve envuelta en la pérdida y el dolor. Pero, contrariamente a una moral kantiana, antes que ser un obstáculo, es el punto de partida. El nomadismo de Braidotti (2006) postula una ética que vaya más allá



del dolor, que camine *a través* de él. Esta tarea, como sujetos poshumanos, obliga a repensar ciertas cuestiones ya familiares en este trabajo.

Este es un hallazgo fundamental de Braidotti, el de *a-travesar*. Por un lado, las disciplinas teóricas se atraviesan unas a otras. Este es el pensamiento rizomático, la capacidad de pensar en líneas atravesadas. La ciencia, la tecnología, la subjetividad, la política y la ética son líneas que se entrecruzan. Antes que tener un carácter jerárquico, estas líneas son partes de un mapa que hay que saber leer. Por otro lado, el mundo está atravesado de guerras, odio, fundamentalismo. Pero, a la vez, de alegría y resistencia. Cuando se abordó el mundo como esquizofrénico, lo relevante era el desarrollo de la capacidad de hacer frente a esta esquizofrenia. Uniendo estas dos líneas, esta capacidad puede ser desarrollada siempre y cuando las disciplinas devengan esquizofrénicas. Una vez dado este paso es posible hacer resistencia que tenga un carácter esquizofrénico. El mundo ha dejado escombros en el paso de su devenir. Antes que intentar reconstruir las edificaciones caídas, alguna vez dolorosas, hay que saber caminar a través de ellas, hacerse responsable de lo que fue de uno/a, de la historia que le pertenece a cada uno/a.

Esta estrategia de encarar el pasado, de mirarlo sin restituirlo, es la estrategia de atravesar. Sólo viendo lo que se ha perdido, lo que se ha dejado, lo que se ha dañado, es posible soltar. Esta es una estrategia productiva que permite, luego de encarar, dar uno o varios pasos. Este es su carácter creativo, tanto ético como teórico. Reformular el pensamiento, el actuar, la política y la ética no es un proceso que se exima de la historia. Tampoco está libre de dolor. Pero, es este mismo dolor el que permite la creatividad y productividad.

Este proceso, como se mostró en el capítulo 1, lleno de dolor y angustia, de soltar lo viejo o cambiar de piel, es otro nombre del devenir. Cuando se pide que las disciplinas devengan esquizofrénicas, se está pidiendo que vean sus escombros y que caminen a través del dolor. No sólo el dolor del pasado, si no, además, del dolor aún presente, de la llaga de la guerra, del pánico del odio, de la paranoia del fundamentalismo. Luego es posible caminar, fluir. Braidotti (2002; 2006) registra un itinerario de aquellas reflexiones, sobre todo desde el arte, que han sabido caminar a través del dolor. La cartografía es una metodología que permite, a la vez, entrecruzar líneas, mapear, y caminar a través del dolor, es decir, devenir. En tal caso, la cartografía es productiva. Aquí se ha realizado un salto de lo ético a lo metodológico. Exactamente esto es la capacidad que tienen las cartografías. La posibilidad de realizar saltos, de unir líneas.

Sin ahondar más, se acaban de trazar rutas políticas que, si bien son procesos, no designan pasos determinados para llegar a un fin. Eso, en todo caso, sería un proceso muy humano, muy teleológico. En cambio, el proceso nómada está orientado por puntos de anclaje, por fugas, por horizontes. Fiel al nomadismo, este trabajo se ha visto envuelto por horizontes móviles. Uno de ellos, el poshumanismo, ha recorrido la totalidad de este trabajo. El nómada es, en sus orígenes, poshumano. Ha rechazado al humanismo, ha desterrado del centro a lo humano, lo ha vuelto un término en una serie que cuenta con otros: animales-naturaleza-tecnología. Por otro lado, este trabajo ha establecido un rumbo claro: el de la relacionalidad. Este es un rumbo ético que establece al sujeto nómada como una figuración y, más que todo, una herramienta para navegar el horizonte poshumano-esquizofrénico presente en el mundo contemporáneo. Dentro de la serie descrita, establece vínculos con los demás humanos y con los otros términos de la serie. Para finalizar, la fuerza que recorre este trabajo es la esperanza, como se indicó en la introducción, de revertir el lugar asignado a la diferencia. esta esperanza está cargada de deseo de devenir, está puesta dentro de unos márgenes de relacionalidad y, por último, dota de vida a la escritura, tiene un fuerte poder de contagio.





Si es que este trabajo tiene un fin, al menos, es el de contagiar el deseo de cambio, la esperanza de cambiar las condiciones de vida del mundo y, sobre todo, de revertir los términos en los que se producen relaciones.

### Conclusiones:

Este trabajo está atravesado enteramente por los afectos. Además de describir las fuerzas que se mueven debajo de los textos de Braidotti, se intentó replicarlas, ojalá, con la misma intensidad. Este trabajo se concentró específicamente en el concepto de Sujeto Nómada y las redefiniciones que produce sobre el pensamiento, la práctica teórica y la escritura. También, en las cuestiones de diferencia, materia y devenir. Este preciso mapa se escribió con un ritmo nómada, atravesado por una posición afirmativa y manteniendo de base el conocimiento situado. A su centro —el Sujeto Nómada— se pudo acceder desde “múltiples entradas” (Deleuze y Guattari, 1980, p. 18). El cuerpo teórico de Braidotti permitió acceder a este centro desde el presente, el devenir, la diferencia sexual, el cuerpo, el pensamiento, el deseo, el poder. Este mapa identificó tres líneas importantes. Una de los patrones de devenir, otra de la diferencia y una última de metamorfosis.

Los patrones de devenir no son otra cosa que el tejido de afectos que desplazan al sujeto hacia un punto u otro. En espacial, lo desplazan a su otredad. Si es que se piensa en patrones, se piensa en tejidos, en diseños. El devenir no traza líneas simples, sino entramados complejos. El devenir constituye líneas discontinuas y paradójicas, múltiples y dispares. Tomando de base la subjetividad móvil, el devenir produce transformaciones afectivas relacionales. Como se apuntó en el primer capítulo, el devenir es minoritario en tanto desestabiliza lo mayoritario o molar. Es decir, al sujeto clásico del humanismo lo dirigen hacia el nativo, los animales, la naturaleza y, sobre todo, en el caso de Braidotti, hacia la Mujer. Este último constituye su otro sexual, mientras que el primero su otro étnico. Los demás constituyen sus otros naturalizados. Como patrones de devenir, constituyen un campo de fuerzas de transformación del sujeto falogocéntrico.

En la teoría de inmanencia radical que defiende Braidotti, desde Deleuze, las fuerzas desdibujan la dicotomía entre interioridad/exterioridad. Postulan, más bien, la interacción entre estos puntos, y el sujeto entre ellos. Las fuerzas son exteriores al sujeto, pero actúan en el interior en tanto que afectos. Por tanto, el sujeto está entre las fuerzas, interactúa con ellas, las percibe, las siente, es afectado/a por ellas. Por eso, el devenir marca líneas en un territorio, o campo: el de las fuerzas. Los otros del sujeto falogocéntrico marcan la calidad del devenir. Son afectivos en tanto pueden transformar las relaciones que uno/a mantiene con ellos. Poniendo de base del pensamiento lo afectivo, el inconsciente o el deseo, estos patrones de devenir redefinen la reflexión lejos del especismo y los procesos capitalísticos. El devenir sumerge a uno/a en cuestiones éticas. Transforma el pensamiento y la afectividad generando nuevas formas de pensar y sentir, policentradas y multiestratificadas. Entienden los procesos complejos del mundo de una manera rizomática, no lineal. Es por esto que este trabajo se concentró en las implicaciones éticas del devenir.

La otra línea, de la diferencia, se puede decir que envuelve las anteriores. Como quedó dicho en la introducción, este trabajo habla de la diferencia. Como se vio en el primer capítulo, esta es múltiple. Por tanto, este trabajo se refiere a ella de múltiples maneras. La misma multiplicidad sugiere diferencia. Los patrones de devenir se desplazan hacia lo diferente. Además, su característica de multiplicidad sugiere diferencias internas en cada uno de ellos. Por otro lado, las metamorfosis, que ya se verán, sugieren un cambio, es decir, volverse diferente, sea el devenir, sean los sujetos,





sea el mundo. Desde el sujeto nómada se pudo observar cómo la diferencia constituye a cada uno/a. Lo importante es afirmarla. Siguiendo una línea vitalista, afirmar la diferencia es otra manera de decir afirmar la vida. la vida es diferencia en sí misma. Es un conjunto de fuerzas, diferenciadas internamente y entre ellas. Hasta aquí se han señalado vagamente. Pero, ¿hay otra manera de hablar sobre la vida que no sea indirectamente? No. La vida es sensibilidad pura, es afectividad pura. Por tanto, la única manera de decirla es poniendo palabras de una manera que se puedan sentir. Eso es poesía. Eso es música.

Siguiendo esta misma línea, la de la vida, se observó que la diferencia carga dentro de sí una responsabilidad. Es decir, responsabilidad sobre la vida, sobre la historia, sobre cada uno/a. Siguiendo la pauta que señaló la tarea cartográfica, la responsabilidad marca, sobre la diferencia, un punto de vista ético que no se puede dejar de lado. Por eso es que cuando se habla de sujeto nómada se habla de responsabilidad ética. Si es relacional, como se vio, establece relaciones de no dominación. Si es móvil marca responsabilidad sobre su movilidad, estas son las cartografías. Si es encarnado tiene responsabilidad sobre su encarnación, sobre su cuerpo. Esto, antes de sugerir un control del cuerpo quiere decir responsabilidad sobre la historia del cuerpo de cada uno/a. Por último, es vitalista. La vida no es otra cosa que cambio, que flujo, que poder, que diferencia. La carga ética sobre la vida apunta, reuniendo todo lo anterior, responsabilidad sobre el cambio y, antes que esto, responsabilidad sobre el deseo de cambio. Si se quiere cambiar las condiciones de vida del presente hay que pensar qué relaciones hay que cambiar, qué historia hay que (re)escribir. Dándole a la vida una carga histórica y relacional se pone en el deseo de cambio un rumbo. Mirando al futuro, cargado de esperanza, el sujeto nómada intenta reelaborar las relaciones que están en juego, hoy, en el mundo y subvertirlas, sobre todo las de dominación. Mirando la historia es posible notar esas relaciones, las que han durado ya demasiado tiempo.

Atando la vida a todas las líneas que se han trazado es posible darle un tinte afirmativo. Esto quiere decir que en el cambio y el devenir primen los afectos positivos. Como se vio, esto es una manera de hablar, una manera de hacer teoría. Ahora, es tiempo de preguntar qué cosas concretas y reales hay que cambiar. De manera micropolítica el cambio comienza con los afectos. La resistencia comienza subvirtiendo esos afectos nostálgicos y deprimentes que dominan a cada uno/a, incluso sin pensarlo. Por tanto, pasamos a la línea que falta, la de las metamorfosis. Estas, señalan etapas del devenir. Son procesos profundos de transformación. Como el devenir, se dirigen a los otros del sujeto falogocéntrico (animales, naturaleza, nativos/as y la Mujer) que están interconectados. Lo que quiere decir que el devenir pasa de un patrón a otro sin dificultad. El análisis que Braidotti hace de la literatura fantástica muestra cómo el monstruo (mitad mujer, mitad extranjero, mitad animal, mitad planta) representa la diferencia. Las metamorfosis son etapas de la transformación del sujeto falogocéntrico en sus múltiples otros. Es decir, marcan puntos de transformación sensibles y cognitivos que replantean cuestiones como el pensamiento y el cuerpo. Es por esto que el devenir se relaciona con la escritura y la filosofía.

El devenir traza patrones, determina formas. Como tejido, es armónico a la vez que discontinuo. Las metamorfosis son los puntos del tejido. Son mujeres, son animales, son homosexuales, son nativos, son monstruos. El devenir, se vio, está marcado por la diferencia sexual. Esto quiere decir que el tejido depende de su punto de origen: el cuerpo sexuado de uno/a. Por tanto, la base sustancial del devenir es el cuerpo. Sin embargo, se aleja de la noción dicotómica cuerpo/mente. El pensamiento es un proceso encarnado. A la vez, el cuerpo, como punto de origen, necesita ser transformado. El devenir, en tanto que escritura, desterritorializa al sujeto, lo lleva a puntos lejanos de su



familiaridad. Se piensa por ejemplo en la cucaracha de Kafka, o en las metamorfosis de Ovidio, por mencionar las más obvias. Se puede pensar también en los monstruos de Cronenberg o, más sutilmente, en los personajes de Bergman. Estos son patrones afectivos que hay que saber leer. Desplazan la subjetividad lejos del hogar, la llevan al bosque o a la selva. Allí suceden experiencias renovadoras del pensamiento y de lo afectivo. La escritura, en todo caso, es un viaje. El devenir es intensivo, es un flujo de intensidades. Estas intensidades están encarnadas y es imposible negar su acción sobre el cuerpo.

Se señaló, también, el “ocaso” del humanismo y de lo humano. Esto marcó una apertura positiva. Por un lado, permitiendo a las ciencias una exploración de la complejidad y contradicciones del mundo. Por otro, abriendo la visión del mundo a una mirada relacional, más allá del antropocentrismo. Esto implicó abrir el discurso al desborde de las ciencias posibilitando la metodología cartográfica. Cargando, así, el discurso científico de creatividad y potencia afirmativa. Esto está sostenido en una visión no unitaria del sujeto que ponga en primer plano lo afectivo. Conlleva la renovación de la práctica discursiva, social, científica y política tomando responsabilidad sobre la vida y atravesada por una ética relacional. Además, de esta manera, se pone de manera afirmativa la diferencia en la agenda política y teórica, en interrelación con lo no humano (lo tecnológico, lo ambiental, lo animal).

Partiendo de la sensibilidad, la reflexión logró superar la nostalgia por el pasado poniendo la mirada en el futuro. Si es que el mundo, el sujeto y la teoría han devenido nómados/as y poshumanos/as, antes que paralizarse por la recuperación de un pasado perdido, se trata de proponer formas alternativas de empoderamiento de la subjetividad relacional. En tanto, la reflexión debe abordar las transformaciones, del mundo y el sujeto. debe ser hábil al momento de encontrar salidas a las estructuras de siglos encarnadas en cada uno/a. En tanto que un cumulo de transformaciones, el devenir se definió no como un proceso individual, en última instancia narcisista, sino como un proceso que tiene que ver con los intercambios y negociaciones con los otros/as.

En este sentido, la comunicación y la reflexión, con y sobre múltiples otros, permite a los sujetos intercambiar partículas. Lo que es otra manera de expresar la capacidad de afectar y ser afectado/a. Una política del deseo, como la denomina Braidotti, centra su atención en los afectos poniendo especial interés en los positivos, o afirmativos. Desde aquí se puede llevar a la acción formas de hacer política reflejando la complejidad del mundo. De aquí se sigue que los afectos son en principio múltiples y marcan una forma de resistencia. Sin embargo, estos afectos tienen de base una teoría de la diferencia y una teoría del devenir. La primera marca sus límites, la segunda sus implicaciones. En resumen, el primer corolario que se sigue de esta reflexión sería: las formas de resistencia política alternativas ponen en primer plano los afectos afirmativos apoyados en la diferencia.

La línea de la diferencia se enlazó a los afectos. Mientras que la teoría *queer*, y el construccionismo social intentan borrar las diferencias, la filosofía de la diferencia la hace más visible. Se demostró que esta visibilidad, o afirmación, de la diferencia tiene que ver con quitar su tinte peyorativo. Por otro lado, antes que borrar la diferencia, aunque suene utópico y esperanzador, se trata de proponer formas de acción empoderadoras y que pongan de relieve la multiplicidad de las diferencias. Desde aquí se pueden formular propuestas políticas viables de afirmación de la diferencia. Resistiendo, de esta manera, los discursos esencialistas. Esta línea de las diferencias se enlazó, luego, a la de las localizaciones. En tanto que estas últimas expresan la



posición que cada uno adquiere en el poder, una práctica que logre expresar las primeras puede enriquecer la política de una manera parcial y encarnada.

Estas líneas permiten desligar la política de la práctica universal para y por todos/as. En cambio, se propone una política que tome como principio las diferencias y las localizaciones encarnadas e inscritas de cada uno. Antes que ver esta forma parcial de hacer política como una limitación, más bien abre el horizonte político a procedimientos asentados en el mundo, mirando a los individuos como singularidades. Esto también está ligado a una perspectiva afirmativa, no nostálgica, de hacer política. Es decir, se trata de dar cuenta, políticamente, de cada localización espacial e histórica. Esto hace ver el impacto que están teniendo los discursos de odio y discriminación, étnica, racial, homofóbica, misógina. Además, plantea preguntas clave sobre la naturaleza y los animales. Por otro lado, permite dar cuenta del accionar político, aunque progresista, indiferente a los crímenes de odio. Permite dar cuenta de la insostenibilidad de políticas ambientales cuando ni el consumismo y la cantidad de desechos han disminuido. Mucho menos la producción de petroderivados.

El mundo y la teoría han devenido nomádicos y poshumanos, pareciera que a la política (ambiental, cultural y social) le está costando un poco. Pero, para responder a la complejidad de este mundo poshumano y nomádico, se anotó que la política tiene que devenir micropolítica. Siguiendo la línea de las localizaciones, dar cuenta de las implicaciones machistas, heterosexistas, homofóbicas del universalismo debe ser prioridad. Se trata de trazar cartografías del poder y ser conscientes de la localización de cada uno/a. En este sentido, la micropolítica es una ruta potente de práctica de las localizaciones de cada uno/a. La micropolítica, antes que ser individualista, es relacional. No se trata de una autodeterminación, sino en el rastreo de las posiciones en el poder en tanto *potestas* para, desde ahí, producir prácticas empoderadas (*potentia*) de resistencia.

Como se descubrió anteriormente, una práctica micropolítica es una práctica cartográfica. Esto quiere decir que indagar la localización es producir empoderamiento. La primera manera en la que se produce es despertando la conciencia políticamente. Luego, las mismas limitaciones marcan puntos de fuga de esa localización. Si, como se vio, localizarse es devenir, desde estos puntos de fuga —se han señalado los más importantes, mujeres, animales, nativos, naturaleza— es posible abrirse camino a través del poder en sentido negativo. Es decir, despertando la conciencia políticamente, mirando la localización de cada uno, observando las diferencias, es posible producir cambios. Esto señala que, mientras se haga visible la parte negativa del poder aparece su parte positiva. Dentro de cada uno/a se encuentra tanto una limitación como una potencia. La clave es despertar esta potencia para transformarse, para mutar afirmativamente. A la diferencia, al devenir, a las metamorfosis se enlazó una línea subterráneamente. La del poder. Devenir sugiere una capacidad de cambiar, de *poder* transformarse. Diferenciarse sugiere un *poder* ser distinto, de devenir otro. Metamorfosearse indica un inmenso poder de cambiar, de saltar de un punto localizable a otro diferente. Este poder, que cada uno tiene dentro de sí, es una capacidad de sentir. Sentir las diferencias, sentir el cambio, sentir las mutaciones o el cambio de piel. La cuestión aquí, a la que se llega luego de todas estas páginas, es preguntar: ¿qué pasaría se aprendemos a sentir de otra manera, a pensar de otra manera, a relacionarnos de otra manera?



## Bibliografía:

- Blaagaard, B; Van Der Tuin, I. (eds). (2014). *The Subject of Rosi Braidotti*. Bloomsbury: Estados Unidos.
- Braidotti, R. (1991). *Patterns of Dissonance*. Polity Press: Gran Bretaña.
- . (1994). *Sujetos Nómades*. Paidós (2000): Buenos Aires.
- . (1998). *Sexual Difference Theory*. En: Jaggar A.; Young I. (eds.). (1998). *A Companion to Feminist Philosophy*. Blackwell Publishing: Oxford.
- . (2002). *Metamorfosis. Hacia Una Teoría Materialista del Devenir*. Akal (2005): Madrid.
- . (2003). *The Material Foundation of Virtual Subjectivity*. En: Kreutzner, G.; Schelhowe, H. (eds.). (2003). *Agents of Change*. Leske + Budrich: Leverkusen.
- . (2004). *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómade*. Gedisa: Madrid.
- . (2006a). *Transpositions. On Nomadic Ethics*. Polity Press: Cambridge.
- . (2006b). *The Ethics of Becoming Imperceptible*. En: Boundas, C. (ed.). (2006). *Deleuze and Philosophy*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- . (2006c). *The Becoming Minoritarian of Europe*. En: Buchanam, I; Parr, A. (eds.). (2006). *Deleuze and the contemporary World*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- . (2007). *Dympna and the Figuration of the Woman Warrior*. En: Buikema, R.; van der Tuin, I. (eds.). (2007). *Doing Gender in Media, Art and Culture*. Routledge: Nueva York.
- . (2010a). *Elemental Complexity and Relational Vitality: The Relevance of Nomadic Thought for Contemporary Science*. En: Gaffney, P. (ed.). (2010). *The Force of the Virtual. Deleuze, Science, and Philosophy*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- . (2010b). Nomadism: Against Methodological Nationalism. *Policy Futures in Education*, 8(3&4), pp. 408-418.
- . (2011). *Nomadic Theory. The Portable Rosi Braidotti*. Columbia University Press: Nueva York.
- . (2012). *Transposing Life*. En: Essed, P.; Shwab, G. (eds). (2012). *Cones, Fakes and Posthumans*. Rodopi ediciones: Amsterdam.
- . (2013). *The PostHuman*. Polity Press: Cambridge.
- . (2017). Four Theses on Posthuman Feminism. En: Grusin, R. (ed.). (2017). *Antropocene Feminism*. University of Minnesota Press: Minneapolis.
- ; Dolphijn, R (comps.). (2014). *This Deleuzian Century*. Brill Rodopi: Boston.
- ; Gilroy, P (eds). (2016). *Conflicting Humanities*. Bloomsbury Academic: Londres.



- Buchanan, I. (2000). *Deleuzism. A Metacommentary*. Edinburgh University Press: Edinburgo.
- Caplan, K; Inderpal, G (eds). (1994). *Scattered Hegemonies*. University of Minnesota Press: Estados Unidos.
- Chanter, T. (1995). *Ethics of Eros. Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. Routledge: Nueva York.
- Colebrook, C. (2009). Is Sexual Difference a Problem. *Social Semiotics*, 7:2, pp.161-174. Doi: 10.1080/10350339709360378.
- Creed, B. (1993). *The Monstrous-Feminine*. Routledge: Oxford, Nueva York.
- Deleuze, G. (1953). *Empirismo y Subjetividad*. Gedisa (2007): España.
- . (1967). *Nietzsche y la Filosofía*. Editorial Anagrama (1998): Barcelona.
- . (1968). *Diferencia y Repetición*. Amorrortu Editores (2006): Buenos Aires.
- . (1969). *Lógica del Sentido*. Paidós (2011): España.
- . (1986). *Foucault*. Paidós (1987): Madrid.
- . (2005). *La Isla Desierta y Otros Textos*. Pretextos: Valencia.
- ; Guattari, F. (1972). *El Anti Edipo. Capitalismo y Esquizofrenia*. Paidós (2004): Barcelona.
- . (1980). *Mil Mesetas. Capitalismo y Esquizofrenia*. Pre-Textos (2006): Valencia.
- Dolphijn, R; van der Tuin, I. (comps.). (2012). *New Materialism: Interviews and Cartographies*. Open Humanities Press: Michigan.
- Groz, E. (2008). *Chaos, Territory, Art. Deleuze and The Framing of Earth*. Columbia University Press: Estados Unidos.
- Guattari, F. (2005). *Micropolítica. Cartografías del Deseo*. Traficantes de Sueños: Madrid.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575-599.
- Holland, E. (2013). *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A Reader's Guide*. Bloomsbury: Londres.
- Khalfa, J (ed.). (2003). *An Introduction to the Philosophy of Gilles Deleuze*. Continuum: Londres.
- Kristeva, J. (1999). *El Genio Femenino 1. Hannah Arendt*. Paidós (2000): Madrid.
- . (1980). *Los Poderes de la Perversión*. Siglo XXI (2000): Buenos Aires.
- Massumi, B. (1992). *A User's Guide to Capitalism and Schizophrenia*. MIT: Massachussets.





- . (2002). *Parables of the Virtual*. Duke University Press: Estados Unidos.
- . (2015). *Politics of Affect*. Polity Press: Cambridge.
- Olkowski, D. (1999). *Gilles Deleuze and The Ruin of Representation*. University of California Press: Berkeley / Los Angeles /Oxford.
- Powell, A. (2007). *Deleuze, Altered States and Film*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- Rich, A. (1987). *Sangre, Pan y Poesía*. Icaria Editorial (2001): Barcelona.
- Stivale, Charles J. (1984). The Literary Element in "Mille Plateaux": The New Cartography of Deleuze and Guattari. *Substance*, 13 (3/4), pp. 20-34. Doi: 10.2307/3684772.
- Thoburn, N; Buchanan, I (eds). (2008). *Deleuze and Politics*. Edinburgh University Press: Edimburgo.
- Zeptke, S. (2005). *Art as Abstract Machine. Ontology and Aesthetics in Deleuze and Guattari*. Routledge: Nueva York.